LA FILOSOFIA DELL' INCONSCIO

DI

EDOARDO VON HARTMANN

ESPOSTA ED ESAMINATA

DA F. BONATELLI

Inv. 17325





ROMA
Tipografia dell'OPINIONE
1876

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE.

Quando per la prima volta un tre o quattr' anni fa io venni in cognizione del libro che porta il titolo Philosophie des Unbewussten *per via de' ragguagli che se ne leggevano nelle riviste e anche dopo che l'ebbi percorso quà e colà per trarne, come a dire, un primo assaggio, mi nacque vivissimo desiderio di farne subbietto d'un lavoro di qualche lena. Parevami che l' importanza dell' opera, la quale io misurava in parte da quella superficiale notizia ch' io me n' era procacciato, in parte, anzi principalmente, dalla celebrità grande e subitanea che aveva acquistato non solo in Germania ma anche fuori, il trattarsi d'un sistema filosofico nuovo e sopratutto la qualità delle dottrine in questo professate, rendessero opportuno per non dir necessario uno scritto il quale soddisfacesse insieme a due ufficii, di far conoscere agli italiani le novelle speculazioni del filosofo tedesco e di mostrarne con una critica profonda e rigorosa i gravissimi e perniciosissimi errori. Così, pensava io, si eviterebbero due mali, de' quali l'uno par che debba sempre intervenire fra di noi in simili circostanze, cioè che si ignori o si trascuri del tutto un nuovo e grande prodotto del pensiero apparso oltre monti, o che lo si accolga a chiusi occhi e lo si esalti servilmente quasi sommo e sublime portato dello spirito umano, con manifesto dispregio*

Digitized by Google

d' ogni dottrina vecchia e paesana e, quel ch' è peggio d' assai, con poco rispetto della verità.

Con siffatti intendimenti io mi posi a studiarlo con tutta l' attenzione, presi note, feci confronti e via dicendo, finchè giunto al termine di questo lavoro preparatorio, nell' atto di riassumere entro il mio pensiero tutto il concetto del novo sistema e di estimarne il valore, me lo sentii calare stranamente di peso e finii con persuadermi che la sostanza non era po' poi gran cosa, roba vecchia la più parte e per giunta avariata, quantunque rimessa a novo, inverniciata e rinfronzolita con arte e buon gusto o almeno secondo il gusto novissimo. Ma perchè a ogni modo l' opera del von Hartmann deve essere conosciuta anche tra noi e se la non é quel portento che la vanno strombazzando un coro di giornali, è pur sempre il lavoro d' un ingegno non comune; e se non vale un gran che come sistema filosofico, ha dei meriti incontrastabili come opera letteraria; e se il concetto generale è un grande assurdo, molti particolari sono profondamente meditati e spargono viva luce su questioni importantissime; così ripresi animo a continuare. Aggiungasi che agl' italiani offre materia di studio anche per un' altra circostanza, cioè per l' affinità singolare che presentano le conclusioni di essa con le opinioni filosofiche del nostro Leopardi; il che apparirà manifesto nella seconda parte del presente lavoro.

Ma bastino i preamboli, se già non sono troppi; chè altri non m' intuoni il proverbio lombardo: l' oste sulla porta, nessuno dentro.

Padova, il 9 Maggio 1875.

Digitized by Google

INTRODUZIONE.

La filosofia germanica è uscita si può dir tutta da tre sorgenti, il Leibnitz, lo Spinoza e il Locke; e le varie sue fasi sono contrassegnate dal prevalere dell'una o dell'altra di quelle e delle diverse loro combinazioni e mischianze. Predomina infatti il pensiero leibniziano colla placida e serena armonia delle sue tinte? ed eccovi la scuola wolfiana. Cresce in seno a quello e trabocca l'empirismo inglese nella sua forma più acuta? e sorge il Kant, il quale guardato proprio a fondo non è altro che un ardito e impossibile amalgama dell'idealismo leibniziano (1) col soggettivismo empiristico e scettico dello Hume. Viene poi la volta dello Spinoza e avete la famosa triade Fichte, Schelling, Hegel, le cui differenze voi le potete misurare dalle varie dosi di leibnizianismo e di lockismo che vi si trovano combinate colla base panteistica dell'olandese; dosi che in questi sistemi per ragione del tempo appariscono legate nell'amalgama kantiano. Una rivincita del Leibnitz vi dà lo Herbart e un nuovo e più strano amalgama del monadismo con lo spinozismo produce lo Schopenhauer.

Assoggettate alla stessa analisi i concetti filosofici sistematicamente meno compiuti dello Schleiermacher, del Beneke e d'altre celebrità filosofiche passate e recenti, legit-

(1) A scanso d'equivochi avverto ch'io non uso mai questa voce a dinotare un sistema, come per esempio quello del Berkeley, che nega i reali o almeno la materia ammettendo soltanto le rappresentazioni dell'*io*, se non aggiungendovi l'epiteto *soggettivo*. Per idealismo in genere intendo ogni sistema che riconosce il valore assoluto delle idee e la loro signoria sul reale.

Digitized by Google

time e spurie, e tranne qualcuno in cui si fa sentire fortemente l'influenza dei greci, dapertutto riscontrerete gli stessi elementi.

E ora ne abbiamo avanti a noi una nuova combinazione nella *Filosofia dell'Inconscio* (1); nella quale i tre elementi si riscontrano in dosi pressochè eguali e vi rappresentano in certa qual maniera il problema dei tre corpi.

Infatti non si può dire nè che quelli si neutralizzino tra di loro, nè che si facciano equilibrio, nè che l'uno prevalga e si assoggetti gli altri due. Piuttosto la è come una lotta,

---

(1) A chi fossero poco famigliari le più recenti evoluzioni del pensiero filosofico in Germania e quindi le attinenze storiche del novo sistema che stiamo per esaminare con quelli che lo precedettero non sarà discaro il cenno seguente.

Dal Kant, com'è noto, uscirono parecchie scole divergenti fra di loro non poco; lasciando stare quelle che propriamente seguirono il suo indirizzo, cioè il criticismo, a lui si connettono più o meno direttamente l'idealismo Fichte-Schelling-Hegeliano, il realismo dello Herbart e del Beneke, l'indirizzo medio tra' due primi dello Schleiermacher, il pantelematismo dello Schopenhauer. Ora quest' ultimo sistema è la sorgente a cui più largamente attinse il von Hartmann, anzi la *filosofia dell'Inconscio* non è, a parlar propriamente, che una filiazione di quello. Occorrerà quindi che esponiamo brevemente i concetti fondamentali del maestro, affine d'appianar la via all'intelligenza del discepolo, e ciò senza entrare in questioni circa il valore della filosofia sciopenaveriana, il quale nella sua patria medesima fu stranamente disconosciuto dapprima e non meno stranamente esagerato dappoi.

Lo Schopenhauer adottando la dottrina kantiana della subbiettività delle categorie e riducendo ogni *obbietto* del pensiero a puro fenomeno, per la inevitabile relazione di quello verso un *subbietto*, credette cionullameno, contro le conclusioni pel criticismo, che ci abbia una via per uscire dal cerchio della fenomenalità e penetrare fino alla *cosa in sè*. Questa via è l'apprensione diretta che abbiamo del nostro *volere*. Il volere ossia la forza (perocchè la volontà propriamente detta non è, secondo lui, se non una specie del genere che abbraccia ogni tendenza, ogni istinto, ogni appetizione, ogni conato, ogni forza così organica come inorganica e il genere intero egli volle designato col nome della specie più eccellente) il volere dunque è l'unica propria e vera realtà e il mondo dei feno-

Digitized by Google

un fermento, una caccia incessante fra i tre; donde nasce che secondo il punto in cui vi collocate, ora questo ora quello vi sembra il principio supremo. Il momento empirico di fatti vi domina tanto da determinare anzitutto il metodo, che vuol essere quel medesimo delle scienze naturali, e da trapassare in vero materialismo, riducendo fin'anco il pensiero a vibrazioni cerebrali. Ma cionullameno il momento idealistico non se ne sta indietro; e infatti che volete di più? Il mondo sebbene cattivo è tuttavia l'ottimo de' possibili, il fine governa ogni cosa, l'idea è il principio

---

meni non ha altra verità tranne quella che gli può competere in quanto è manifestazione, *obbiettivazione* (per usare il suo termine) di quella forza radicale. Imperocchè il volere è uno in sè stesso, ma si frange e si moltiplica negli individui per mezzo dello spazio e del tempo, i quali pertanto vengono a costituire il *principium individuationis*. Le *idee* non sono se non i diversi gradi di questa obbiettivazione del volere, che sale dai gradi inferiori delle forze inorganiche fino all'animale, all'uomo, alla ragione cosciente; ma nell'arte soltanto esse appariscono in tutta la loro purezza. Ora siccome il volere è tendenza alla vita e ogni vita è essenzialmente dolore, quindi segue da un lato che il mondo avendo per unica radice il volere è essenzialmente cattivo, anzi il pessimo dei possibili, dall'altro che l'unico atto ragionevole debb'essere la negazione del volere, la rinuncia all'istinto della vita. Perciò la morale del sistema si confonde colla buddistica cioè coll'ascetico annientamento della volontà, della coscienza, dell'individuo, nella vuotaggine del *nirvano*.

Il von Hartmann accettando nel rimanente questi principii accusò il maestro d'avere a torto posposto al cieco volere l'elemento logico, l'idea; facendo di quello l'unica sostanza e realità del mondo, il principio ideale diventa un intruso, che non si sa di dove sia sbucato, tutt'al più sarebbe un prodotto accidentale del cervello. Perciò l'idea non istà in quel sistema se non a dispetto della logica (Phil d. Unb p. 778). Lo Hegel al contrario riducendo tutto all'idea era caduto nell'eccesso opposto e aveva disconosciuto il principio della realtà, il volere. Innalzando a pari titolo, volere e idea al posto di assolute primalità von Hartmann credette di comporre di due sistemi imperfetti ed esclusivi un tutto compiuto e armonico in sè medesimo. Come vi sia riuscito e quali conseguenze derivino da questo connubio artmanniano dell'idea egheliana col volere dello Schopenhauer, è quello che si vedrà nel processo del nostro studio.

Digitized by Google

animatore d'ogni processo, un pensiero onnisciente, chiaroveggente, compenetra ogni cosa e tutto guida con assoluta sapienza al fine. Ma forsechè lo spinozismo ci scapita? tutt'altro, avvegnachè la sostanza del tutto sia unica e malgrado la sua chiaroveggenza non abbia affatto coscienza di sè; la forza cieca poi e l'idea sono le due faccie dell'assoluto, dell'inescogitabile, dell' abisso sfondolato, dell' essere primo, e il mondo non è che la lotta transitoria delle due primalità sopramondiali. Bene è vero che una tal lotta dovrà finire, così almeno ci fa sperare lo Hartmann, col reciproco divorarsi de' due principii; ma questi per altro saranno sempre là pronti a risorgere dalle loro ceneri.

Certo v'ha delle differenze, nè potrebbe essere altrimenti, perocchè il processo storico c'è per qualche cosa e il progredire degli studi positivi non può a meno di riflettersi nel pensiero filosofico; ma l'essenza è quella; gli è sempre Leibnitz, Locke, Spinoza. Resta a vedere se con codesto miscuglio dei tre principii, malgrado quella che figuratamente abbiamo chiamato lotta e caccia reciproca, si ottenga una vera conciliazione di quelli, se esso sia l'unità di ciò che in ciascuno è di vero e di vitale, ovvero se non torni in quella vece a un sincretismo irrazionale, a un'agglomerazione forzata d'elementi repugnanti e incompatibili.

Il lettore potrà rispondere da se medesimo a questa domanda quand'abbia la pazienza di percorrere con noi tutte le parti del sistema, essendo nostro proposito di mettergli innanzi come a dire tutti gli atti del processo, acciò i giudizi e le critiche che verremo facendo non gli riescano asserzioni infondate e gratuite. Ma ci vuol poco a prevedere quale sarà per essere la sua risposta, chi pensi alla patente contraddizione ond'è affetto un sistema che de' contrari principii non accetta già quelle parti che meno ripugnano tra di sè, ma tutto quello ancora che hanno di più particolare ed esclusivo.

— Ma e dove lasci tu — mi chiederà forse taluno — quello che qualifica più propriamente la dottrina dello Hart-

Digitized by Google

mann e le dà il nome, l'incoscienza, vo' dire, innalzata al grado di principio supremo? A quale delle tre fonti da te enumerate fu attinta? E venga di dove si vuole, non è codesto il concetto che unizza e domina tutto il rimanente? e non istà quì appunto la sua *novità*, come direbbe un egheliano? —

Che l'*inconscio* come attività e idea ignota a sè stessa o piuttosto ignota allo spirito in cui risiede sia un concetto attinto dal Leibnitz, è cosa manifesta per chi ricordi ciò che questi scrive circa le *percezioni* delle monadi inferiori e circa la differenza che corre dal *percepire* all' *appercepire*; e del resto l' autore medesimo ce lo dichiara esplicitamente (V. pag. 14-15). Verò è bensì che un tal concetto, già non troppo chiaro nè scevro d'equivochi e d'inesattezze nel Leibnitz, lo Hartmann, torcendolo in parte ad altro senso, l'ha ingrossato a dismisura e innalzato all'ultima potenza e n'ha fatto il pernio di tutto il sistema. Ma questa medesima trasformazione e questo spostamento e quindi la novità dello Hartmann, non è se non l'effetto dell' avere accoppiato quel concetto con la sostanza dello Spinoza. Il che non vogliamo sia detto a scemare d' una dramma al nostro autore il merito dell'originalità; questa che può anche consistere anzi consiste per lo più nella sola novità delle combinazioni, noi gliel'accordiamo della buona voglia, come gli accordiamo senza riserve la lode di chiaro ed elegante, se non sempre castigato, scrittore, e quella non meno d' osservatore acuto e a volte profondo. Ma non siamo punto disposti a credere con certi suoi connazionali che la *scoperta* dell' Inconscio sia stato quasi lo spuntare d'un novo sole sull'orizzonte della filosofia e molto meno crediamo coll' autore che questa scoperta sia da comparare a quella della gravitazione e che col suo sistema egli abbia « gittato un così buono e solido fondamento della piramide scientifica, che i suoi successori possano tirare innanzi a fabbricarvi sopra senza aver motivi di demolirlo nelle sue parti essenziali » (p. 776).

Digitized by Google

E in quanto all'accordarsi finalmente i filosofi nell'accettare e riconoscere una base comune per movere di quivi all'investigazione di più particolari verità, pur troppo ci sembra un avvenimento che, seppur possibile, è così lontano da render vana ogni umana previsione. La filosofia, come giustamente notava il Dühring (1), formulando nuovamente un pensiero già più volte messo innanzi anche da altri ma troppo sovente dimenticato, non è solamente scienza, sibbene consta di due fattori, *sapere* e *volere*, e però comprende come suo elemento essenziale la disposizione morale dell'animo *(die Gesinnung)*. Di qui una sorgente perenne di discordi sentenze, alla quale fortunatamente non partecipano le scienze puramente teoriche. Ma seppure è lecito sperare che un giorno l'anarchia filosofica abbia a cessare, questo non sarà mai sul terreno d'un sistema che mutila e sforma mostruosamente il concetto fondamentale, quello dell'assoluto, e che nega la libertà e l'immortalità dello spirito umano. In una cosa per altro il von Hartmann può aver ragione, cioè in questo che l'accordo dei filosofi non sarà possibile se non in un sistema che faccia ragione del pari a tutti i momenti e gli aspetti della verità e che in sè raccolga e armonizzi le formule supreme del sapere, che è quanto dire i differenti concetti metafisici capitali.

Ora questi per mio credere possono ridursi ai tre seguenti, il reale, l'Io, l'idea; donde le tre forme principali d'ogni metafisica, il realismo, il subbiettivismo (2) e l'idealismo; alle quali aggiungendo le varie loro misture e combinazioni ne risultano tutte le maniere di sistemi filosofici che la mente umana ha saputo escogitare. Ciascuno di questi tre concetti fondamentali è siffatto che assorbe o sembra assorbire in sè gli altri due; dimodochè se uno si colloca esclusivamente in uno di essi, necessariamente è

(1) Kritische Gesch. d. Phil. *Berlin*. 1873, 3 *Aufl*.
(2) Idealismo subbiettivo.

Digitized by Google

tratto a disconoscere la legittima esigenza degli altri e trova modo di assoggettarli al proprio. Se infatti voi ponete a fondamento dell'essere la realtà come tale, ecco che l'*Io*, il pensiero, la soggettività, vi doventano semplici pertinenze, accidenti, modalità di quella; e ciò tanto nel caso che riconosciate un duplice ordine di realità, corpi e spiriti, come *a fortiori* se riducete tutto il reale alla materia. L'idea poi che altro mai potrà essere in tale supposto tranne il riflettersi d'un reale in un altro o in se stesso? una semplice immagine, un'ombra, una copia più o men fedele di quello? E questa è su per giù la metafisica di tutti i materialisti e fra' non materialisti di tutti coloro che non hanno valicato i limiti del pensiero volgare.

Se all'incontro voi vi chiudete nel fatto della coscienza nell'Io, eccovi prigioniero, per dirla col Mamiani, in un castello incantato, dove gira e rigira vi ritrovate sempre al punto medesimo da cui siete partiti. Che cosa diventa allora il reale, che cosa l'idea? una produzione dell'Io, il sogno di questo da un canto e le leggi di un tal sogno dall'altro. La forma della subbiettività rimane indissolubilmente appiccicata così all'uno come all'altra, nè per isforzi che facciate vi riesce d'approdare a un'esistenza che si regga da sè indipendente dal nostro pensarla o ad un'idea che mantenga i suoi diritti di fronte al pensiero.

Gittatevi finalmente d'un balzo in seno all'idea e con vostra meraviglia vedrete che tutto si risolve in lei, così il reale, come il pensiero. Anzi il primo si ridurrà o ad una pallida e imperfetta imitazione di quella, a un non ente o quasi ente, ovvero a uno straniarsi e decadere della medesima da se stessa, mentre il secondo consisterà soltanto nel suo riflettersi, nel ridestarsi e tornare finalmente in sè. In ogni modo il vero primo, il vero assoluto, il solo *veramente essente* sarà l'idea, e realtà e pensiero non altro che momenti, modi, manifestazioni di quella.

Pertanto il reale, l'Io, l'idea, diventano ciascuno alla sua volta la sostanza del tutto, assoggettando e abbassando al

Digitized by Google

grado di mere parvenze, di modalità, di processi secondari, le altre due primalità.

Così stando le cose non occorre un acume straordinario per accorgersi che qualunque soluzione del problema metafisico sarà sempre illusoria finattantoche si prenderanno le mosse da uno o da due soltanto di que' principii; il principio disconosciuto o conculcato diventa una forza nemica che scrolla e riduce in polvere l'intero edifizio.

Abbiamo noi dunque davanti a noi un nodo inesplicabile, un'antinomia insolubile della ragione? Chi venisse in questa sentenza cadrebbe in una contraddizione analoga a quella in cui cadde il Kant, cioè a dire che dopo avere enumerato tutti i possibili punti di partenza e riconosciuto che da qualunque si mova non si raggiunge la meta, pretenderebbe poi con ciò stesso di partire da un altro, di collocarsi fuori d'ognuno di quelli, usando, come a dire, d'una ragione esteriore e superiore alla ragione. Perocchè suppongasi per un momento che quell'ipotesi sia vera, che dunque la ragione sia inabile assolutamente a uscire da quel laberinto; ma l'avere scoperto che la cosa stà così per l'appunto, non sarebbe questa medesima una soluzione, per quanto parziale, del problema metafisico? Non si verrebbe con ciò stesso a riconoscere siccome primo e assoluto il pensiero, del quale poi sarebbe legge essenziale quel suo essere indissolubilmente irretito nell'antinomia sopra descritta, vale a dire l'impossibilità di sapere giammai quel che secondo l'ipotesi noi si suppone che e' sappia?

Se dunque non possiamo acchetarci nemmeno in questo supposto del viluppo inestricabile, della perpetua lotta del pensiero con se stesso, forza è venire finalmente all' unica conclusione possibile, che cioè i tre supremi concetti metafisici sieno tutti e tre egualmente legittimi e che però dei tre sistemi che ne conseguono accada quello che diceva il Leibnitz delle varie scuole filosofiche in generale, essere cioè veri in quello che affermano, falsi in quello che negano. Vera la priorità di ciascun momento, falso che questa escluda

Digitized by Google

la priorità degli altri due. Il che val quanto dire che quelli sono primi e assoluti tutti e tre del pari e insieme tutti del pari relativi, ossia che mentre al nostro pensiero appariscono come tre categorie irreducibili, accennano nullameno, anzi direi che dimostrano, con questa stessa paradossale priorità e assolutezza propria di ciascheduno, una unità superiore inaccessibile ad occhio mortale, nella quale s'immedesimano.

Questo concetto io lo chiamerei volentieri *circolare*, come quello che reputa indifferente il partire da qualsivoglia dei tre punti e l'andare all'uno piuttostochè all'altro dei due rimanenti o, a parlar più esattamente, considera come arbitrario e però intrinsecamente erroneo il muovere da un punto solo, mentre a volere che il pensiero s'adeguasse veramente all'oggetto, converrebbe partire a un tempo da tutti e tre e passare per ciascuno in doppia direzione. Che se al nostro pensiero non riesce di soddisfare effettivamente a una tale esigenza, se quindi è forzato dalla sua natura discorsiva a movere da un punto solo alla volta, ciò non sarà più causa d'errore quando s' abbia coscienza di questa limitazione subbiettiva e però nella formola metafisica s'introduca la necessaria correzione.

Tornando ora alla *filosofia dell'Inconscio* dico che se giusta e legittima n'è l'aspirazione a raccogliere e conciliare in sè i vari principii fondamentali, è chiaro per altro che questa conciliazione non fu raggiunta nè poteva essere per la via in cui l'autore s'è messo. Infatti è manifesto che dei tre momenti da noi divisati uno fu da lui sacrificato del tutto agli altri due, che è quello dell'*Io* o della coscienza. Questa, ben lungi dallo stare a pari cogli altri due principii, è ridotta a essere nulla più che un sotterfugio dell'idea, un tranello che questa tende al principio reale (al volere) per sottrarsi alla costui prepotenza; è un processo secondario e transitorio, che per compiersi ha mestieri dell'individuazione nei finiti. « Il volere — scrive « von Hartmann a pagina 770 — il quale fa sussistere il

Digitized by Google

« mondo (1), comunque questo risulti a esser fatto, lo « condanna al dolore. Ma l'onnisapienza ossia il principio « logico, per redimerlo da questa infelicità del volere, il « che non può fare per via diretta non essendo libera essa « medesima di fronte alla volontà, crea la coscienza per « mezzo della quale il pensiero si emancipa. E ciò ottiene « spezzando coll'individuazione il volere in guisa tale, « che i suoi particolari indirizzi si torcano gli uni contro « degli altri ».

Tolta dunque dal novero de'principii supremi l'*egoità*, rimanevansi di fronte senza intermedio l'idea da un canto e la forza ossia il principio della realità dall'altro. Ma lasciando per ora da parte altre difficoltà gravissime che s'accampano contro la metafisica hartmanniana e delle quali dovremo occuparci di proposito nella seconda parte del nostro lavoro, notiamo ancora che nemmeno all'idea è mantenuta in questo sistema la prerogativa che le spetta di assoluta primalità. Perocchè quivi si suppone che accanto e fuori di lei sussista una potenza indomabile e refrattaria, l'irrazionale, e da questo avversario dell'idea si deriva nientemanco che tutta la realità del reale. Ma i diritti del momento idealistico non sono rispettati se non da chi riconosca che nulla è o può essere, che non sia rappresentato, contenuto e giustificato dall'idea. E l'impotenza di questa nel sistema dello Hartmann apparisce ancora da ciò che sebbene vi si dica essere l'idea che somministra al volere tutto il suo contenuto (il che significa che il volere non fa se non realizzare le essenze rappresentate nell'idea), tuttavia affermandosi che in ogni e qualunque maniera d'universo il male per necessità dee preponderare sul bene, si viene per conseguenza a stimmatizzare con questo marchio d'infamia il contenuto medesimo dell'idea. In tal caso

(1) *Das dass der Welt setzt.* Il volere pone l'ὅτι, l'idea fornisce il τί dell'essere.

Digitized by Google

l'idea non è più la ragione assoluta, si doventa o un nudo riflesso del reale cieco e illogico o è ridotta ella stessa a una forza irrazionale. E ciò senza contare quell'altro assurdo, che cioè l'idea stessa, al pari del volere, non si appoggia sopra di sè medesima, ma sorge senza veruna ragione, anzi a dispetto d'ogni ragione dall'abisso dell'assurdo, che a detta del nostro autore è quasi il fondo comune e la matrice d'ambedue.

E non solamente non veggiamo mantenuta a' tre principii l'assoluta priorità di loro natura, ma vi si disconosce ancor più la mutua relazione di quelli. Perocchè facendo della coscienza un processo secondario e subordinato, si concede che l'idea possa sussistere in sè medesima senza aver mestieri di inerire a una mente, ossia si suppone un obbietto senza subbietto; anzi questa relazione è negata talmente che l'incoscienza viene innalzata al grado di carattere determinante, sicchè da essa prenda il nome l'assoluto. E daccapo è disconosciuta la relazione del reale non solo verso l'idea — ciò che apparisce da quel che dicemmo — ma anche verso l'*Io*, ponendosi un volere senza una persona di cui sia atto.

Che se la *filosofia dell' Inconscio* non soddisfa a' bisogni del pensiero metafisico, meno ancora risponde alle esigenze morali. S'ha un bel dire che la verità, sia dura finchè si vuole, è quello che è in se medesima e così come la è ci bisogna accettarla nè s'ha a misurare coi criteri del sentimento; e ch'è degli animi fiacchi anteporre l'illusione che piace alla verità squallida e desolante. Cotesto si può dire e si dice, ma non è vero, perchè non *può* esser vero, perchè vero non può essere se non quello che emana dalla ragione, che s'accorda anzi s'immedesima con questa, perchè i criteri supremi speculativi e i morali s'intrecciano e si fondono in uno (1). Che pertanto ogni sistema in cui

(1) V. Il bene, il bello e la scienza. Oraz. inaug. dell'autore. Padova 1872.

Digitized by Google

al Bene non è assegnato quel posto che gli assegnò il *divino* Platone, ogni sistema in cui la moralità e la giustizia sono abbassate al grado di momenti secondarii, subbiettivi e relativi, in cui è tolta la vera individualità, negata la libertà, derisa l'immortalità e fatta al male la parte del leone, ogni sistema siffatto, quand'anche presentasse un concatenamento in se stesso compiuto di tesi puramente teoretiche, noi dovremmo rifiutarlo non solo perchè funesto ma perchè essenzialmente falso. E tale è quello del von Hartmann. Noi crediamo dunque di poter affermare con perfetta sicurezza che la *filosofia dell'Inconscio* è più che mai lontana dall'offrire quell'ampia e solida base, su cui senza più ricominciare daccapo possa quind' innanzi elevarsi l'edificio della filosofia. Fugace meteora, più brillante forse ma meno consistente ancora di quelle che la precedettero nel cielo di Germania e anche in altri meno vaporosi, essa attirerà ancora per brevi istanti gli sguardi per cadere ben tosto nella notte della dimenticanza.

Anzi no, non sarà dimenticata, perchè oramai essa appartiene alla storia; ma la sua unità sistematica non avrà appunto altra consistenza tranne quella d'un fatto storico; in sè stessa ella si dissolverà per fornire al pensiero filosofico degli slegati frammenti. E di questi ce n' ha e de' boni, e se non fosse un anticipare su quello che dobbiamo vedere nel corso del nostro lavoro, potremmo citare molti punti, ne' quali il lavoro del pensiero dello Hartmann rimarrà proficuo a' suoi successori; qui basti ricordare la eloquente dimostrazione condotta via via per tanta parte dell'opera, la dimostrazione dico della signoria del *fine* nel mondo della natura e in quello dell'umanità. Profonde osservazioni filosofiche, acute analisi di concetti metafisici, osservazioni attinte direttamente alla vita individuale e sociale dell'uomo, se pel difetto radicale del sistema non possono accordarsi in un tutto armonico e perciò hanno nell'opera una posizione che per lo più le svisa, considerate in sè medesime sono e resteranno acquisti pregevoli

Digitized by Google

per la scienza. Nè noi avremmo saputo sobbarcarci a questo lavoro malgrado l'opposizione fondamentale in che stanno le nostre dottrine col sistema dello Hartmann, se colla malinconica speranza di demolirlo o almeno di collaborare al suo sfacelo non avessimo insieme nutrito quella più gioconda di metterne in salvo e far conoscere agl'italiani più d'una tavola preziosa.





PRELIMINARI

I.

A intendere perfettamente il sistema che siamo per esporre fa d'uopo in primo luogo avvertire il doppio senso che hanno le voci tedesche *bewusst* (conscio) e *unbewusst* (inconscio). Le quali si usano tanto a significare ciò che ha o non ha coscienza, come ciò che cade o non cade nella coscienza ossia di cui altri è o non è consapevole; che sarebbe come dire che si pigliano così in senso attivo come passivo. Perciò il concetto fondamentale attorno a cui, siccome a pernio, tutto il sistema s'aggira e dal quale prende per l'appunto il titolo di *Filosofia dell'Inconscio*, viene a essere un Giano bifronte, che è l'*ignoto* o l'*ignaro* secondo tu lo guardi dall'una o dall'altra faccia. Cotesta duplicità del concetto capitale noi vedremo a suo luogo quali gravissime conseguenze tragga seco; pel momento basti averne preso nota. Del resto coll'espressione « l'Inconscio » *(das Unbewusste)* l'autore intende anzitutto designare l'attività psichica in genere in quanto si rimane fuori della coscienza, o più propriamente l'unità del *rappresentare* e del *volere* (alle quali due attività appunto riduconsi secondo lui tutte le funzioni psichiche) in quanto sono inconsapevoli (1) e però anche l'unico subbietto degli atti psi-

(1) *Rappresentazione inconsapevole* (inconsaputa bisognerebbe dire per rendere il senso passivo del vocabolo tedesco) sembra una *contradictio in adjecto* e veramente è, quando la voce *rappresentazione* non si estenda a significare qualche cosa che non è attualmente rappre-

Digitized by Google

chici inconsapevoli. Il quale subbietto ritrovandosi alla fine essere un solo non solamente per ciascun individuo, ma anche per tutti gl'individui, ne viene che l'*Inconscio* da ultimo risulta essere non tanto l'astratto di tutti i subbietti psichici inconsapevoli e il nome collettivo di questi, quanto piuttosto l'unico principio sostanziale di cui i singoli non sono se non fenomenali manifestazioni. Le prime due parti delle tre in cui l'opera è ripartita tendono a provare l'esistenza di questo principio inconsapevole nell'uomo e negli organismi; la terza col titolo di *metafisica dello Inconscio* lo esamina in se stesso e vi fonda su tutto il sistema filosofico.

Verremo ora ad esporre il più brevemente che per noi si potrà senza danno della chiarezza tutto il ricco svolgimento dell'opera, alternando con l'ufficio di relatori quello di critici. Anzi terremo per l'appunto questo metodo, che stimiamo più comodo pel lettore, di seguire l'autore capitolo per capitolo, aggiungendo in fine le nostre osservazioni ogni volta che ci sembri del caso.

---

sentazione ma può diventare allorchè entri nella coscienza. In questo senso intendesi generalmente quando si parla di rappresentazioni che sono fuori della coscienza. E così anche nel linguaggio comune diciamo aver noi l'*idea* di questa o quella cosa anche mentre non vi pensiamo e però non ne siamo consapevoli. Analogamente noi diciamo una stoffa essere rossa o verde anche al buio; e fin lì un tal linguaggio se non è assai proprio, serve a schivare lunghe circonlocuzioni e non genera gravi equivochi. Ma la cosa cangia d'aspetto quando alle *rappresentazioni fuori della coscienza* si attribuiscono quelle proprietà che non hanno nè possono avere se non in tanto in quanto sono *veri pensieri*, *vere rappresentazioni attuali*. E questo è uno dei punti molto questionabili del nostro autore. Un altro significato ancora assume quell'espressione, allorchè non le si considerino come funzioni dello spirito, ma si guardi soltanto al loro contenuto o, come direbbesi, si considerino obbiettivamente. Nel qual caso però vorrebbero dirsi più presto *idee* e ciascuna è unica nella sua specie. Ora da qualche espressione dell'autore parrebbe ch'egli non abbia distinto del tutto quest'ultimo senso dagli altri due.

Digitized by Google

II.

Tre sono, scrive lo Hartmann, i metodi principali della investigazione scientifica, il *dialettico* (egheliano), il *deduttivo* o discendente e l'*induttivo* o ascendente. Escluso il primo, non foss'altro perchè inaccessibile alla comune intelligenza (1), l'autore enumera i vantaggi e i difetti di ciascuno degli altri due rispetto alla filosofia e conchiude con additare un processo medio o più presto composito, ch'egli caratterizza col motto « risultati speculativi guadagnati col metodo induttivo delle scienze naturali ». Anche i tempi, osserva egli giustamente, sono favorevoli a un tale tentativo, essendo noi oramai arrivati a un punto in cui i precursori dei due metodi incominciano ad incontrarsi. Pertanto egli stima falsa ogni speculazione che contraddica ai risultati chiari dell'investigazione empirica e false reciprocamente tutte le interpretazioni dei fatti empirici che contraddicono ai risultati rigorosi d'una speculazione puramente logica.

Osservazione. — Dalle ultime parole apparisce come l'elemento speculativo che l'autore contrappone all'esperienza si riduca per lui al nudo criterio logico. Ora se tutti i principii supremi, che il pensiero trova davanti a sè e che costituiscono, a dir così, il suo patrimonio, si riducessero

(1) Del resto il von Hartmann in uno scritto apposito (*Ueber die dialektische Methode*, *Berlin* 1868) ha fatto una critica acuta e acerbissima del metodo egheliano, la quale egli stesso riassume nelle parole seguenti: « morbosa aberrazione dello spirito, che appoggiata unica- « mente all'asserzione della sua propria verità con isradicare le leggi « fondamentali del pensiero sano, cui niuno mai da migliaia d'anni « aveva messo in forse, non solamente si fa beffe di tutto il lavoro « precedente sì teorico che pratico dello spirito umano, ma annienta « addirittura qualunque possibilità del pensiero e però della vita ». Eppure ci sono degli egheliani che fanno all'amore colla *filosofia dell'Inconscio!*

Digitized by Google

agli assiomi logicali, mai non otterrebbesi dalla speculazione sposata all'induzione se non un semplice riflesso, una generalizzazione, del fatto sperimentale. Perocchè i principii logici sono in sè puramente formali e infecondi e quindi tutti que' concetti che inchiudono un valore, una dignità, un'esigenza assoluta, rimarrebbero esclusi dalla speculazione filosofica. Accanto anzi sopra della necessità logica sta la necessità razionale, di cui la prima non è che una derivazione. Questo difetto di criterii deontologici vedremo portare i suoi frutti disastrosi nelle ultime conclusioni del sistema. Oltredichè non crediamo che nè anche i principii strettamente ontologici si possano dedurre dal semplice assioma che governa la logica.

III.

Cerca in seguito l'autore di mostrare che il suo concetto capitale non è assolutamente nuovo nella storia della filosofia e nel Locke, nel Leibniz, nello Hume, nel Kant e ne' successori di questo, finalmente nei recenti tentativi di psicofisica del Fechner, dello Helmholz e d'altri scrittori ci addita dei cenni più o meno chiari, che proverebbero avere essi, se non esplicitamente pensato, almeno presentito in confuso la ricca miniera di verità filosofiche, che a detta di lui giace sepolta ne' profondi sotterranei dell'incoscienza.

IV.

La parte introduttiva si chiude con una breve ricerca intorno alla finalità nella natura o, a dir più vero, intorno al modo onde noi si giunge a persuaderci che la natura sia governata da fini. La quale ricerca si distingue dai ragionamenti soliti a usarsi in siffatto argomento perciò che l'autore si giova del calcolo della probabilità. Vista

Digitized by Google

pertanto la novità di questo tentativo, credo far cosa grata a' lettori riportando tradotto quasi per intero questo capitolo.

« Il concetto di fine si forma primamente dall'esperienza che ognuno fa sulla propria attività spirituale cosciente. Un fine è per me un processo futuro da me concepito e voluto, il quale io non sono in grado di attuare direttamente, ma sì solo per via d'intermedii causali (mezzi). Se questo processo futuro io non lo *penso*, per me ora non esiste; se non lo *voglio*, io non me lo propongo a fine, anzi m'è o indifferente o repugnante; se io posso attuarlo *direttamente*, scompare il termine causale intermedio, il mezzo, e con ciò sfuma anche il concetto di fine, che consiste unicamente nella relazione verso il mezzo, essendochè in tal caso l'azione consegue immediatamente dal volere. Vedendo io di non essere in grado d'effettuare direttamente il mio volere e ravvisando nel mezzo la causa efficiente del fine, la volizione del fine mi diventa motivo, che è quanto dire causa efficiente della volizione del mezzo, quest'ultima diventa causa efficiente dell'attuarsi del mezzo per opera mia e il mezzo attuato diventa causa efficiente dell'attuazione del fine. Abbiamo così una triplice causalità fra i quattro termini, volizione del fine, volizione del mezzo, attuazione del mezzo, attuazione del fine. Rari sono i casi in cui tutta questa serie si rimane chiusa nel campo puramente soggettivo dello spirito, come per esempio quando si compone mentalmente una poesia o si elabora col pensiero un concetto artistico d'altra provenienza o in altri siffatti lavori mentali. Il più delle volte ci vediamo rappresentate direttamente tre delle quattro differenti specie di causalità, vale a dire causalità fra un processo spirituale e un altro pure spirituale (volizione del fine, volizione del mezzo), fra uno spirituale e uno materiale (volizione e attuazione del mezzo) e fra materiale e materiale (mezzo e fine). Anche la quarta specie di causalità, quella fra processo spirituale e materiale, ci si ritrova assai di

Digitized by Google

sovente, ma è anteriore al punto da cui noi abbiamo cominciato a considerar la cosa ed è riposta nella motivazione del volere del fine derivante da impressioni de' sensi. Quindi si vede che il collegamento del fine voluto col fine attuato, la finalità, non è punto qualcosa che sia *fuori* della causalità e quasi *a dispetto* di questa, anzi non è se non un collegamento determinato delle differenti specie di causalità, in guisa che il primo e l'ultimo termine sono il medesimo, salvochè l'uno è ideale, l'altro reale, l'uno si trova nella rappresentazione voluta, l'altro nella effettività. Non che fare eccezione alla legge di causalità essa anzi suppone *che questa valga senza eccezione veruna* e non solamente tra materia e materia, ma anche tra spirito e materia e tra spirito e spirito.

Donde procede ch'essa nega la libertà al singolo atto empirico dello spirito, e questo pure assoggetta alla necessità della legge causale. E questa sia, come a dire, la prima parola per intenderci con gli avversari della finalità (1).

Poniamo ora che *M* sia stato osservato essere la causa efficiente di *F* e che tutte quante le circostanze materiali che dominavano al momento del sopravvenire di *M* sieno state riscontrate essere *n n*.

Stia ferma inoltre la massima che *M* debba avere una causa efficiente sufficiente. Ora sono possibili tre casi: o la causa sufficiente di *M* è contenuta in *n n*, o essa riceve

(1) Se per venire a trattative coi negatori della finalità si sacrifica loro, come fa quì lo Hartmann, la libertà, temo che poco o niun valore rimanga poscia alla finalità medesima. Ma per non interrompere il filo lasciamo quì la parola all'autore, aspettando a combattere la funesta dottrina del determinismo dove se ne tratterà di proposito. Non possiamo tuttavia astenerci dall'osservare che il volere libero, anzichè violare la legge di causalità, ci presenta l'esempio d'una *vera causa*, e che nell'ipotesi del determinismo anche i fini che supponiamo al volere non sono più veri fini, dacchè sarebbero *imposti* a quello e non da lui liberamente *posti*.

Digitized by Google

il suo compimento da altre circostanze materiali che sfuggirono all'osservazione, o finalmente la causa sufficiente di *M* non si trova assolutamente nel campo della materia e però vuolsi cercare in quello dello spirito. Il secondo caso contraddice all'ipotesi che tutte le circostanze materiali, che hanno immediatamente preceduto la comparsa di *M*, sieno contenute in *n n*. Se anche non si può adempiere a tutto rigore a questa condizione, come quella che abbraccerebbe la situazione di tutto il sistema mondiale, vedesi nondimeno facilmente essere assai rari i casi in cui vi possono essere delle condizioni essenziali pel processo fuori d'una limitata cerchia locale, e in quanto alle circostanze non essenziali, non è mestieri tenerne conto. Per esempio le circostanze essenziali per cui il ragno fila, niuno andrà a cercarle fuori del ragno, nella luna verbigrazia. Supponiamo quindi che la probabilità che una qualche circostanza materiale essenziale al processo non sia stata avvertita e che pertanto non sia compresa in *n n*, sia così piccola da poterlasi trascurare, restano soltanto i due casi che la causa sufficiente sia contenuta in *n n* o che sia di natura spirituale. Dunque che l'uno o l'altro di questi due casi debba avverarsi oramai gli è certo, cioè la somma delle loro probabilità è $= 1$ (ciò che significa certezza). Ora la probabilità che *M* sia causato da *n n*, sia $= \frac{1}{x}$, per conseguenza la probabilità che abbia una causa spirituale sarà $= 1 - \frac{1}{x} = \frac{x-1}{x}$; quanto $\frac{1}{x}$ diventa più piccolo, tanto più grande diventa x, e però tanto più $\frac{x-1}{x}$ si accosta ad 1, vale a dire, alla certezza.

La probabilità $\frac{1}{x}$ diventerebbe $= 0$, quando s'avesse in mano la prova diretta che *M* non è causato da *n n*, ossia se si potesse appurare un caso in cui *n n* erano date, eppure *M* non ebbe luogo. Ora ciò non è certamente pos-

sibile con tutte le *n n*, avvegnachè ogni causa spirituale abbisogna di appigli materiali; ma cionullameno si riuscirà spesse volte a eliminare almeno alcune o anche parecchie delle circostanze *n n*, e quanto minore è fra le *n n* il numero di quelle circostanze, le quali debbono considerarsi come tali che date esse il processo *M* abbia sempre luogo, tanto più facilmente si potrà determinare la probabilità che quelle non contengano la causa sufficiente di *M*.

Consideriamo un esempio in via di schiarimento. Che l'incubazione dell'uovo è la causa dell'uscirne fuori il pulcino, è un fatto osservato. Le circostanze materiali (*n n*), immediatamente precedenti all'incubazione (*M*), sono la presenza e la conformazione dell'uovo, la presenza e la costituzione del corpo dell'uccello e la temperatura del luogo in cui l'uovo è collocato; altre circostanze essenziali non si saprebbero immaginare. Piccolissima è la probabilità che queste circostanze bastino a far sì che l'uccello, vivace e mobilissimo qual è, abbandoni il suo modo abituale di vivere impostogli dall'istinto e se ne stia noiosamente fermo sulle ova. Perocchè, se anche per l'aumentato concorrere del sangue all'addome vi nasce un senso di più intenso calore, questo non viene del sicuro alleggerito dal posare nel nido caldo sopra le ova che hanno la temperatura stessa del sangue, bensì più presto accresciuto. Quindi la probabilità $\frac{1}{x}$ è già assai piccola e però $\frac{x-1}{x}$ s'accosta ad 1.

Ma se ripensiamo all'altra questione, vale a dire, se ci sia noto un caso in cui uccello e uova sieno i medesimi e tuttavia l'incubazione non succeda, vediamo anzi tutto degli uccelli che hanno nidificato in terre calde e che si astengono dal covare, e del pari lo struzzo cova le sue ova soltanto di notte, nell'arsa Nigrizia non le cova affatto. Perciò, fra le circostanze *n n*, uccello e ova non sono le cause sufficienti dell'incubazione e resta come sola circostanza materiale, che potrebbe rendere sufficiente e com-

Digitized by Google

piuta la causa, la temperatura del nido. Niuno stimerà verosimile che la temperatura più bassa sia l'occasione *diretta* del processo dell'incubazione, quindi rispetto a questo processo l'esistenza d'una causa spirituale, la quale è d'uopo pensare come *mediatrice* dell'influenza verificata che la temperatura esercita sul processo, è divenuta pressochè una certezza, qual che siasi del resto la speciale natura di quella causa spirituale.

Non è sempre così agevole, come in questo esempio, a determinare la probabilità e soltanto in rari casi, con un *M* semplice, si accosterà così dappresso alla certezza. Ma il più delle volte abbiamo un aiuto in questo che l'*M*, cioè la causa osservata di *F*, non è semplice, anzi consta di diversi processi P_1, P_2, P_3, P_4, ecc., indipendenti fra di loro. Ora supponendo sempre che non siasi trascurata veruna circostanza materiale essenziale, dobbiamo cercare la probabilità

che P_1 abbia la sua causa sufficiente in *n n*, $= \frac{1}{p_1}$
» P_2 » » » » $= \frac{1}{p_2}$
» P_3 » » » » $= \frac{1}{p_3}$
» P_4 » » » » $= \frac{1}{p_4}$

Donde segue che la probabilità che *M* abbia la sua causa sufficiente in *n n* è $= \frac{1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4}$. Perocchè *M* è la somma dei processi P_1, P_2, P_3, P_4, e però se *M* ha da essere causato da *n n*, bisogna che tanto P_1 come P_2 e P_3 e P_4 sieno contemporaneamente causati da *n n;* ma questa probabilità è il prodotto delle singole probabilità. (P. es., se col getto del primo dado la probabilità che esca il 2 è $= \frac{1}{6}$, e col getto del secondo è parimenti $= \frac{1}{6}$, la

Digitized by Google

probabilità di far 2 con ambi i dadi a un tempo è $= \frac{1}{6} \frac{1}{6}$).
Quindi la probabilità che M non abbia la sua cagione sufficiente in $n\, n$ e che perciò abbisogni ancora d'una causa spirituale è $= 1 - \frac{1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4} = \frac{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4 - 1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4}$.

Qui dunque $p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4$ è quello che prima era x e da ciò si vede che p_1, p_2, p_3 e p_4 basta che sieno a uno per uno solo un poco più grandi di $\sqrt[4]{2} = 1,189$ e però $\frac{1}{p_1}$, $\frac{1}{p_2}$, $\frac{1}{p_3}$ e $\frac{1}{p_4}$ ciascuno di poco più piccolo di 0,84 perchè $p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4$, come prodotto dei quattro fattori sia già maggiore di 2 e $\frac{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4 - 1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4}$ maggiore di $\frac{1}{2}$; vale a dire in altre parole che se pei singoli processi P_1, P_2, P_3, P_4, la probabilità che abbiamo una causa spirituale $\left(1 - \frac{1}{p} \text{ecc.}\right)$ è anche piccola ($< 0,16$), nondimeno per la loro somma M una tale probabilità è tanto più considerevole quanti più sono i singoli processi onde M risulta. Per es., la probabilità d'una causa spirituale sia per ciascheduno in media non più di

$$\frac{1}{5} = \left(1 - \frac{1}{p}\right);\ \text{sarà}\ \frac{1}{p_1} = \frac{1}{p_2} = \frac{1}{p_3} = \frac{1}{p_4} = \frac{4}{5} = 0,8,$$

$$\text{quindi}\ \frac{1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4} = 0,4096$$

e $1 - \frac{1}{p_1 \cdot p_2 \cdot p_3 \cdot p_4} = 0,5904$; probabilità considerevole di $\frac{3}{5}$ all'incirca. Si vede agevolmente che quelle parti di M che con tutta certezza risultano solamente da $n\, n$, si eliminano di per se stesse dal computo, perchè la loro probabilità entra nel prodotto delle rimanenti col valore 1, che val quanto dire che lo lascia inalterato.

Digitized by Google

Consideriamo anche in questo proposito un esempio. Come causa del vedere *(F)* è stato osservato un complesso *(M)* di condizioni (P_1, P_2, P_3, P_4), le più importanti delle quali sono le seguenti: 1° certi speciali cordoni nervei si partono dal cervello, così fatti che qualsiasi stimolo li colpisca viene percepito come sensazione luminosa; 2° questi vanno a terminare in una tunica nervosa (retina) di peculiare struttura e assai sensibile; 3° davanti a questa v'è una camera oscura; 4° la distanza focale d'una tal camera è adatta in generale al rapporto di rifrazione dell'aria e del corpo dell'occhio (tranne negli animali acquatici); 5° la distanza focale per mezzo di diverse contrazioni si può variare corrispondentemente a distanze visuali che vanno da alcune linee all'infinito; 6° la quantità di luce da introdursi è regolata per via del ristringimento e dilatamento dell'iride e con ciò nella visione distinta al chiaro vengono al tempo stesso acciecati i raggi periferici; 7° le estremità dei bastoncelli o de' coni annessi alle estremità dei nervi hanno una struttura stratificata di tal qualità, che ognuno di quelli trasforma le onde lüminose d'una determinata lunghezza (colore) in onde fisse e così genera nella fibra nervea primitiva corrispondente le vibrazioni fisiologiche dei colori; 8° la duplicità degli occhi porge occasione al vedere stereoscopico colla terza dimensione; 9° ambedue gli occhi possono essere mossi simultaneamente per via di speciali cordoni nervei e muscoli soltanto pel medesimo verso, quindi assimmetricamente rispetto a' muscoli; 10° la chiarezza dell'imagine visiva, la quale cresce andando dalla periferia al centro, impedisce il distrarsi dell'attenzione che altrimenti sarebbe inevitabile; 11° il movimento riflesso che consiste nel rivolgere il punto della chiara visione verso il punto più luminoso dell'immagine agevola l'apprendimento del vedere e in unione al precedente la formazione delle rappresentazioni spaziali; 12° il continuo deflusso dell'umore lacrimale mantiene trasparente la superficie della cornea e spazza via la polvere; 13° la situazione ritirata dietro le

Digitized by Google

ossa, le palpebre che si chiudono per moto riflesso a ogni pericolo, i cigli e sopraccigli difendono gli organi della vista dalle influenze esteriori, che ben presto li renderebbero inservibili.

Tutte queste 13 condizioni necessarie per la visione normale e per la durata di questa sono già date tutte alla nascita del bambino, benchè non vengano ancora applicate; perciò le circostanze (n n) che le precedono e accompagnano sono da cercarsi nell'accoppiamento e nella vita del feto. Ma i fisiologi non riusciranno mai a indicarci anche solo con qualche verosimiglianza la causa efficiente di tutte codeste condizioni nel disco germinale dell'uovo fecondato e ne' succhi che a questo affluiscono dalla madre; non si riesce a capire perchè mai il bambino non possa svilupparsi anche senza nervi visivi e senz'occhi. Ma supponendo che ciò debba attribuirsi alla nostra ignoranza, sebbene questo sia un cattivo fondamento per una probabilità positiva, e ammettendo per ciascuna di quelle tredici condizioni una probabilità abbastanza grande che si debbano svolgere dalle condizioni materiali della vita embrionale, per es., in media $\frac{9}{10}$ (probabilità questa che ben poche delle nostre più sicure cognizioni posseggono), nondimeno la probabilità che *tutte* queste condizioni conseguano dai rapporti materiali della vita dell'embrione è $0{,}9^{13} = 0{,}254$; quindi la probabilità che per questo complesso si debba assumere una causa spirituale è $= 0{,}746$, vale a dire quasi $^3/_4$. Ma effettivamente le singole probabilità saranno forse $= 0{,}25$ o al più $0{,}5$ e pertanto la probabilità che l'intero abbia una causa spirituale sarà $= 0{,}9999985$ e rispettivamente $0{,}99988$, che è quanto dire certezza.

Per tal modo abbiamo veduto come *si possa da processi materiali inferirne la cooperazione di cause spirituali, sebbene quest'ultime non sieno conoscibili per via diretta.* Di quì al riconoscere la finalità non c'è che un passo. Una causa spirituale di processi materiali non può consistere in altro

Digitized by Google

che in un'*attività* spirituale; ma se lo spirito ha da operare fuori di sè, bisogna ci sia volontà, nè può mancarvi la rappresentazione di *ciò che* la volontà vuole, come si mostrerà più particolarmente nel Cap. *A*. IV. Dunque la causa spirituale è volere congiunto con rappresentazione e propriamente con la rappresentazione del processo materiale che dev'essere realizzato (*M*). Supponiamo qui per brevità che *M* proceda *direttamente* da una causa spirituale, ciò che non è punto necessario. Domandiamo inoltre: quale può essere la causa che *M* sia voluto? Qui ci si spezza qualunque filo causale, ove non si ricorra a questa semplicissima e naturale ipotesi: il voler *F*. Che poi *F* non possa influire sul processo in qualità di esistenza reale, ma soltanto idealmente che è quanto dire in qualità di rappresentazione, s'intende di per sè dal principio che la causa ha da essere anteriore all'effetto. Ma che il voler *F* sia un motivo sufficiente per voler *M*, è anche questa una proposizione evidente, dacchè chi vuole produrre l'effetto deve anche voler produrre la causa. Certo una vera spiegazione di questa ipotesi l'abbiamo soltanto a patto che il voler *F* ci torni più intelligibile che non il voler *M* per sè stesso. Quindi conviene che il voler *F* abbia il suo motivo sufficiente o nella sua propria realizzazione ovvero nel volersi d'un F_1 il quale tenga dietro come effetto ad *F*; a questo F_1 poi si rinnova la medesima osservazione. Quanto più evidente è l'ultimo motivo a cui ci arrestiamo, tanto più probabile diventa che il voler *F* sia causa del voler *M*.

Che questa infatti sia la via che suol tenersi allorchè prendiamo a considerare i fini della natura, è agevole a vedersi. Per es. s'è veduto che l'uccello cova perchè vuole covare. E noi o bisogna che stiamo paghi a questo magro risultato rinunciando a qualsiasi spiegazione, ovvero ci è forza chiedere: perchè il covare è voluto? Risposta: perchè è voluto lo svolgimento e la nascita del pulcino. Qui ci troviamo nel medesimo caso; torniamo dunque a domandare, perchè è voluto lo svolgimento del pulcino? Risposta: perchè è

Digitized by Google

voluta la propagazione; e questa perchè è voluto il lungo durare della specie malgrado la corta vita degli individui; con che abbiamo un motivo, al quale provvisoriamente si può star contenti. Perciò avremo facoltà di supporre che il volere lo svolgimento del pulcino è causa (non monta se diretta o indiretta) del volere l'incubazione, ossia che il primo è fine, di cui quest'ultima è mezzo (Qui non è questione di ciò se l'uccello abbia o no coscienza d'un tal fine; sebbene, ove trattisi d'un uccello giovine allevato isolatamente, la prima supposizione torna impossibile, giacchè di dove avrebb'egli ricavato la notizia cosciente degli effetti che produce il covare?). Senza fallo resta ancora sempre la possibilità che il processo *M* si fondamenti sopra una causa spirituale, senza che questa abbia il suo motivo nel voler *F;* quindi la probabilità che *F* sia il fine a cui si mira sarà il prodotto della probabilità che *M* abbia una causa spirituale $\left(1 - \frac{1}{x}\right)$ e della probabilità che questa causa spirituale abbia alla sua volta per causa il voler *F* $\left(\frac{1}{y}\right)$; ma il prodotto $\left(1 - \frac{1}{x}\right)\frac{1}{y}$ deve naturalmente essere minore di ciascuno de'fattori, essendo ogni probabilità minore di 1. Anche qui la probabilità può aumentarsi sensibilmente ove si considerino le singole condizioni (P_1, P_2, P_3, P_4,) di cui ordinariamente *M* si compone. La probabilità che *F* sia lo scopo di P_1 è per quello che s'è detto $\left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$ qualora $\frac{1}{q_1}$ sia la probabilità che la causa spirituale abbia per causa il voler *F;* quindi la probabilità che *P* non abbia per fine *F* è $= 1 - \left(1 - \frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$. Per conseguenza la probabilità che nè P_1, nè P_2, nè P_3, nè P_4 abbiano per fine *F*, ossia che *F* non sia in nessun modo il fine di *M* è uguale al prodotto delle singole probabilità:

Digitized by Google

$=\left[1-\left(1-\frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}\right]\left[1-\left(1-\frac{1}{p_2}\right)\frac{1}{q_2}\right]$ [ecc.

ossia $=\prod_{1..n}1-\left(1-\frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$;

quindi la probabilità che *M* con alcuna delle sue parti miri allo scopo *F* ossia la probabilità che *F* sia in generale il fine di *M* è uguale al supplemento di questa grandezza rispetto ad 1, $=1-\prod_{1..n}1-1\left(-\frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$; $\frac{1}{p_1}$, $\frac{1}{p_2}$, ecc. sono frazioni proprie e così del pari $\frac{1}{q_1}$, $\frac{1}{p_2}$ ecc. e per conseguenza anche $1-\frac{1}{p_1}$ e $\left(1-\frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$ e $1-\left(1-\frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$ e tutte le corrispondenti, e perciò anche il loro prodotto $\prod_{1..n}1-\left(1-\frac{1}{p_1}\right)\frac{1}{q_1}$; donde segue che questo prodotto diventa tanto minore, quanto è maggiore il numero *n*; giacchè se *n* cresce di 1, il fattore che si aggiunge è $1-\left(1-\frac{1}{p^{n+1}}\right)\frac{1}{q^{n+1}}$ questo fattore al pari del prodotto è una frazione propria, quindi il prodotto di amendue dev'essere una frazione propria minore di ciascuno dei fattori, *q. e. d.*

Ora da ciò che $\prod_{1..n}$ col crescere di *n* diventa minore segue che $1-\prod_{1..n}$ col crescere di *n* diventa maggiore; dunque anche questa probabilità cresce col numero delle condizioni di cui consta *M*. Sieno $\left(1-\frac{1}{p_1}\right)$, $\frac{1}{q_1}$, $\left(1-\frac{1}{p_2}\right)$ $\frac{1}{q_2}$ ecc. in media $=\frac{1}{4}$, ossia la probabilità che ciascuna delle condizioni di *F* singolarmente presa abbia *F* per suo fine sia in media $=\frac{1}{4}$, che già vuol dire assai improbabile. In tal caso $1-\left(1-\frac{1}{p}\right)\frac{1}{q}$ in media è $=\frac{3}{4}$; que-

Digitized by Google

sto solamente alla quarta potenza dà $\frac{81}{256}$, quindi

$$1 - \left[1 - \left(1 - \frac{1}{p}\right)\frac{1}{q}\right]^4 = \frac{175}{256} = \text{più di } \frac{2}{3};$$

vale a dire che risulta in complesso una probabilità considerevole, attesochè si guadagna ancora scommettendo 2 contro 1 che il fine c'è. È facile applicare questi risultati all'esempio della visione.

Di qui abbiamo imparato potersi con sicurezza riconoscere per fine quegli effetti in ispecialità, che per realizzarsi hanno bisogno d'un gran complesso di cause, ciascuna delle quali abbia una certa probabilità d'essere mezzo a quel fine. Non è quindi a stupire se proprio quei fenomeni naturali che sono più universali furono più concordemente riconosciuti siccome fini. Per es. l'esistenza e la conservazione della natura organica venne sempre reputata fine così delle sue proprie disposizioni come di quelle della natura inorganica. Quivi operano per l'appunto un numero sterminato di cause per assicurare questo effetto complessivo, il durare degli organismi. Queste cause, in quanto sono riposte negli organismi stessi, si partono in tali che effettuano la conservazione dell'individuo e tali che quella della specie. Anche questi due punti sono stati riconosciuti quasi sempre come fini di natura. Chiamando ora *F* un tal fine riconosciuto colla massima certezza possibile, sappiamo che niuna delle molte sue cause deve mancare se quello ha da essere conseguito, quindi, p. es., nè anche *M*. Sapendo io ora che *F* ed *M* erano voluti e pensati prima dalla loro reale esistenza e vedendo che all'effettuazione di *M* occorre tra l'altre la causa esterna M_1, acquista per questa inferenza una certa probabilità la supposizione che anche M_1 fosse voluto e pensato avanti della sua esistenza reale. Infatti sia poi che *M* venisse effettuato per l'influenza immediata d'una causa spirituale, sia che mediatamente come conseguenza di cause materiali, alcune o parecchie delle quali sono state causate spiritualmente, in ambi i

Digitized by Google

casi M_1 può essere stato voluto e pensato, prima di esistere realmente, siccome mezzo pel fine M.

Nel secondo caso la cosa è chiara senz'altro; ma anche nel primo caso l'azione immediata d'una causa spirituale che interviene a effettuare M, non esclude che anche le cause materiali di M, quindi anche M_1 in maggiore o minor parte sieno procedute alla loro volta da cause spirituali, che mirano ad M e a F come a fini; anzi questo nella natura organizzata è l'andamento ordinario delle cose. Risulta pertanto in ogni caso da questa inferenza una certa probabilità che anche M_1 sia stato preso di mira siccome fine, e dato anche che questa probabilità in sè non sia grande, è pur sempre un accrescimento non trascurabile della probabilità ottenuta direttamente, essendochè quest'aggiunta non solamente torna a vantaggio di tutti i gradi susseguenti, ma si ripete per ciascuno.

Da queste considerazioni raccogliesi che le vie per le quali si viene a riconoscer de' fini nella natura si combinano in varia guisa. Certo non è da credere che siffatti calcoli possano applicarsi alla realtà; ma essi giovano a mettere in luce i principii, a tenor de' quali si compie più o meno riflessamente il processo logico intorno a questo argomento in ognuno che medita assennatamente su tali cose anzichè sentenziare preventivamente dall'alto di sistemi preconcetti. Gli esempi allegati in questo capitolo non devono servire per avventura a dimostrare la verità della teleologia, ma solamente a dilucidare e rendere intuitivi i ragionamenti astratti. Questi poi d'altra parte non convertiranno del sicuro neppur essi verun avversario inducendolo ad ammettere i fini nella natura, perocchè a tale scopo non possono giovare se non gli esempi in gran cumulo; ma forse persuaderanno parecchi di coloro, che credono d'essere ben al di sopra dei fini di natura, a ponderare più esattamente e spregiudicatamente gli esempi in proposito.

Digitized by Google

PARTE PRIMA

Digitized by Google

Digitized by Google

SEZIONE PRIMA

Come l'inconscio si manifesti nei corpi organici.

CAPITOLO I.

La volontà inconsapevole nelle funzioni indipendenti del midollo spinale e dei gangli.

In questo capitolo l'autore prende le mosse da taluni principii antropologici, ch'egli presuppone senza più quasi fossero oramai verità indubbie e incontrastate. I quali sono: correre tra l'uomo e i bruti una differenza non essenziale ma sòlamente di grado, e fin'anche la perfettibilità l'uomo esserlasi procacciata per mezzo del linguaggio più perfetto che ha saputo formarsi; le facoltà fondamentali dello spirito *dover essere* identiche in tutti gli enti animati e ridursi a queste due, *volere* e *avere rappresentazioni (vorstellen)*, perocchè il *sentimento* si svolge dalle medesime.

Il *volere* poi, che solo per ora viene in discorso, è per l'autore il principio di tutti i movimenti animali che non riduconsi a pura azione meccanica, *la risultante di tutte le appetizioni contemporanee.* Come tale non è punto necessario che vada congiunto colla coscienza e che *passi pel cervello.* Siccome poi ci possono essere nel medesimo animale più centri nervei dotati d'una relativa indipendenza, così nulla vieta che ci sieno in quello anche più volontà e più coscienze l'una all'altra ignota e inaccessibile; e di più può darsi che un volere, di cui un centro nerveo ha coscienza, rimanga inconscio pel centro principale, ossia resti escluso dalla *coscienza cerebrale.* Nei vertebrati e nell'uomo siffatti

Digitized by Google

centri secondari sarebbero il midollo spinale e i gangli, le cui funzioni, come l'autore inferisce da molte osservazioni istituite sugli animali e in ispecie dagli esperimenti fatti sulle rane, sono tali che da un lato appariscono analoghe alle operazioni guidate dalla volontà cosciente, dall'altro sono fuori della coscienza o almeno fuori della coscienza cerebrale. Perciò egli ravvisa in quelle una manifestazione dell'*Inconscio.*

Osservazione. — Scrive il von Hartmann che si è conosciuto come tra l'uomo e i bruti passi una differenza non più che di grado dopo che fu studiata più profondamente la vita dell'animale. Doveva dire: meno profondamente la umana. Del resto sulla vita belluina più che osservato si è fantasticato assai e il ravvicinamento all'uomo si ottenne principalmente con interpretazioni arbitrarie e audacissime di fatti che si spiegano assai più naturalmente dal semplice meccanismo della sensibilità.

Che poi la indefinita capacità di perfezionarsi, carattere che non a torto risguardasi come uno fra i distintivi dell'uomo, questi se la sia procacciata per mezzo del linguaggio più perfetto ch'egli ha saputo formarsi, è un asserto contradditorio, dacchè il potere di formarsi un tale linguaggio involga di già quella perfettibilità che dovrebbe esserne l'effetto.

Nè meno gratuita e incsatta è l'affermazione che le facoltà psichiche fondamentali *debbano* essere identiche in tutti gli esseri e che queste riducansi al *rappresentare* e al *volere.* Perocchè sotto questi due vocaboli egli comprende facoltà tanto differenti tra loro quanto differisce la sensazione e l'immagine rigorosamente sensata (fantasma) dal pensiero propriamente detto e l'appetire dal deliberato proposito; oltredichè v'ha una classe di fatti psichici che per isforzi che facciansi non si può ridurre a veruna di quelle due categorie ed è quella dei sentimenti.

Certo se con lo Hartmann si considera il volere come la *risultante di tutti i desideri contemporanei,* aggiungendo

Digitized by Google

per di più che quello può esistere separato dalla coscienza, il vero volere è eliminato addirittura. Imperocchè volere è atto intelligente, giudizio operoso, o come che voglia chiamarsi questo connubio del conato reale coll'idealità della coscienza. Per questo esso, nonchè immedesimarsi con la risultante di tutti i desideri simultanei, può trovarsi in assoluta opposizione verso di questi.

Non parliamo poi delle molteplici volontà e coscienze che l'autore suppone esistenti in un medesimo uomo, sì perchè una tale ipotesi è crudamente materialistica e però non la stimiamo degna di confutazione, sì perchè è destituita d'ogni fondamento e, quello che più monta, ripugna profondamente all'intima persuasione che abbiamo della nostra impartibile unità.

Che se del resto le funzioni attribuite a' centri nervei secondari si mostrano analoghe a quelle che sono governate da un volere cosciente e però accennano a un'intelligenza come a loro principio, non è meraviglia; bensì dovremo meravigliarci che l'autore riponga tale volontà intelligente in un principio *inconscio* e ciò per la ragione che *noi* non abbiamo coscienza di quello ch' egli opera in noi.

CAPITOLO II.

La rappresentazione inconscia nell' esecuzione dei movimenti volontari.

Il moto volontario, perchè sia possibile, domanda un termine intermedio tra la volizione e l'eccitamento di quelle estremità centrali dei nervi motori, dato il quale succede il movimento voluto. Avvegnachè la coscienza nulla sa di quelle estremità nervee e mancherebbe quindi ogni ragione perchè l'impulso della volontà andasse a colpire piuttosto un gruppo che un altro di tali estremità. Nè si può sup-

Digitized by Google

porre che le vibrazioni cerebrali, in cui consiste la base materiale della rappresentazione (intendi qui la rappresentazione del movimento voluto), coincidano localmente colle dette estremità; giacchè le rappresentazioni coscienti succedono nel cervello, mentre le estremità dei nervi motori sono situate nel cervelletto o nel midollo oblungato. Quell'intermedio poi non può essere di natura meccanica (quale sarebbe a cagion d'esempio la propagazione delle vibrazioni molecolari delle rappresentazioni fino alle suddette estremità), sia perchè in tale supposto quella data rappresentazione dovrebbe provocare *sempre* e *infallibilmente* quel dato movimento, sia perchè non ci sarebbe luogo ad errore o ad esitazione nè al crescere della sicurezza per via dell'esercizio. Resta dunque che l'intermedio cercato sia di natura spirituale e propriamente consista in una rappresentazione e in un volere, che rimangano fuori della coscienza; rappresentazione dei punti che bisogna eccitare perchè si provochi quel certo movimento e volere di eccitarli. Anche qui dunque abbiamo trovato dei processi psichici inconsci e d'una incoscienza non solamente relativa, ma assoluta; imperocchè se questi non pervengono a coscienza nel cervello, molto meno lo potranno in altri centri nervei dell'organismo.

Osservazione. — Queste conclusioni trascendono le premesse. È giusta infatti l'osservazione che tra l'atto volitivo e l'eccitamento delle estremità centrali de' nervi motori ci ha ad essere un legame e che questo non può essere fisico-meccanico; ma non è punto legittima l'illazione che quello debba consistere in un *volere* e in un *sapere* inconsapevoli. Noi abbiamo qui davanti a noi uno de' nessi primitivi, di quelli che, come ha bene notato il Lotze, indarno altri cerca di spiegare moltiplicando gli intermedi; con quel sentimento speciale che sorge nell'anima dalla volizione determinata è collegato da natura un processo in un dato gruppo di nervi e in questo nesso immediato consiste per l'appunto l'unione dell'anima col corpo.

Digitized by Google

CAPITOLO III.

La rappresentazione inconscia nell' istinto.

L' istinto è un operare conformemente a un fine senza aver coscienza di questo. Così lo Hartmann definisce preliminarmente l'istinto, per riuscir poi a quest'altra definizione: *l' istinto è il volere coscientemente il mezzo che conduce a un fine voluto inconsciamente;* donde conchiude ch' esso è dovuto all' influsso dell' inconscio.

Infatti le operazioni istintive, scrive egli, non si possono spiegare che in uno di questi tre modi: 1° come semplice conseguenza dell' operazione corporea; 2° come un meccanismo del cervello o dello spirito, ordinato da natura; 3° come effetto d' un' attività spirituale inconsapevole. Ora la prima spiegazione si mostra inaccettabile, perchè e ci sono degl' istinti affatto diversi con un' eguale costituzione del corpo e con organizzazione differente si danno istinti eguali.

Sebbene dunque un dato organismo sia *conditio sine qua non* di date operazioni istintive, queste nondimeno si mostrano in alto grado indipendenti da quello, cosicchè l'esistenza dell' organo non basta a spiegare l'attività corrispondente. E nemmeno basta il piacere che l'animale per avventura prova nell' esercizio di quell' organo; avvegnachè di quì spiegherebbesi tutt' al più il fatto d' un tale esercizio, non la peculiarità del modo; e di più vuolsi notare che i comandi dell' istinto vengono adempiuti non solo posponendo il piacere e il benessere, ma fin' anche col sacrifizio della vita.

La seconda ipotesi, cioè che l' istinto non sia altro che un meccanismo ordinato da natura sia nel cervello sia nello spirito, risulta insostenibile perciò che l' istinto non funziona incessantemente, anzi aspetta le circostanze che

Digitized by Google

rendono possibile con un dato mezzo il conseguimento del fine. Che se malgrado le variazioni e modificazioni che l'istinto subisce nell'adattarsi alle circostanze esteriori si volesse a ogni modo ritenere che tutto sia effetto d'un meccanismo psichico, converrebbe supporre in questo una complicazione addirittura infinita e come a dire un tasto particolare per ciascuna delle infinite complicazioni che possono presentarsi.

Per queste osservazioni, che l'autore appoggia con numerosi fatti ricavati dalla storia naturale, resta esclusa anche la seconda delle tre ipotesi sopra enumerate e con ciò risulta sola ammissibile la terza. Ma qui ci si fa incontro l'istanza: c'è poi davvero codesto istinto, ovvero le operazioni che si dicono istintive non sarebbero che il risultato della coscienza riflessa? Alla quale il von Hartmann risponde che le azioni istintive si mantengono quasi egualmente perfette in tutta la scala animale, mentre invece l'intelligenza scende sempre tanto più bassa quanto inferiori sono gli animali; che le funzioni guidate dalla riflessione si apprendono coll'insegnamento e si perfezionano coll'esercizio, al contrario delle istintive, le quali si compiono con egual perfezione la prima volta come le seguenti e da animali cresciuti isolatamente al pari di quelli che sono stati allevati dai genitori; che il pensare consapevole è tanto più lento e incerto, quant'è più ottusa l'intelligenza, mentre l'istinto opera con perfetta sicurezza e con istantanea rapidità al momento opportuno così negl'infimi animali come ne' superiori. Aggiungi l'enorme sproporzione che corre fra l'altezza dell'intelligenza, che si appalesa nelle azioni istintive, e il grado d'intelligenza proprio dell'animale. E qui mi piace riportare un grazioso esempio allegato dall'autore.

« *L'arcella vulgaris* è un mucchietto di protoplasma raccolto entro un guscio concavo-convesso bruno e finamente reticolato, dal cui lato concavo sporgono per un'apertura circolare delle appendici (*pseudopodi*). Osservando col microscopio una goccia d'acqua contenente delle arcelle

Digitized by Google

vive, vedesi che una di queste, la quale per caso giaccia supina sul fondo della goccia, si sforza inutilmente per un minuto o due d' afferrare co' suoi pseudopodi un punto fisso. Allora compariscono tutt' a un tratto nel protoplasma da due a cinque o anche più punti oscuri poco lontani dalla periferia e per lo più a distanze regolari fra di loro. Questi ingrossano rapidamente diventando vescichette d'aria sferiche, chiaramente visibili, le quali da ultimo riempiono una parte considerevole dello spazio vuoto del guscio, sospingendo così all' infuori una porzione del protoplasma. Il numero e la grandezza delle singole vescichette stanno tra loro in proporzione inversa. Dopo 5-20 minuti il peso specifico dell' arcella è scemato di tanto che l' animaletto viene sollevato dall'acqua e ridotto co' suoi pseudopodi contro la parete superiore della goccia, sulla quale dappoi seguita a passeggiare. Allora le bollicine scompaiono dopo 5-10 minuti e l' ultimo puntino quasi a ritroso. Ma se invece l' arcella in causa d' un accidentale rivolgimento è giunta alla superficie superiore della goccia col dorso, le bolle crescono più ancora ma da una parte soltanto, mentre dall' altra parte impiccoliscono. In conseguenza di ciò il guscio prende una posizione sempre più obliqua e finalmente verticale, finchè da ultimo una delle appendici arriva ad attaccarsi e dà la volta all' intiero. Dall' istante che l' animale s' è attaccato, le bolle impicciolisconо immediatamente e scomparse che sieno si può rinnovare l' esperimento quante volte si vuole. I punti del protoplasma, che formano le vescichette, variano incessantemente; soltanto il protoplasma privo di granuli dei pseudopodi non isvolge aria. Dopo lunghi sforzi tornati inutili succede una visibile stanchezza, l' animale rinuncia pel momento al suo tentativo, ma dopo una pausa di ristoro lo ripiglia di bel novo. Engelmann che ha scoperto *questo fenomeno* dice *(Archiv für Physiologie, Bd. II)*: i cangiamenti di volume succedono per lo più in tutte le bolle d'aria d' uno stesso animale contemporaneamente nel medesimo senso e

Digitized by Google

in eguale misura. Ma intervengono non poche eccezioni. Spesse volte le une crescono o impicciolìscono più rapidamente delle altre. E può anche succedere che una bolla impicciolisca, mentre un'altra cresce. *Tutte* queste alterazioni sono *senza eccezione perfettamente aggiustate allo scopo.* Il formarsi e crescere delle bolle ha per fine di mettere l'animale in una tale posizione che per mezzo dei suoi pseudopodi possa assicurarsi. Allorchè quello scopo è raggiunto, l'aria scomparisce senza che ci sia dato di poter scoprire un'altra ragione di codesto scomparire...... Ponendo mente a queste circostanze si può predire con quasi perfetta certezza se un'arcella svilupperà aria o no e nel caso che ci sieno già delle bolle di gaz, se queste s'ingrandiranno o scemeranno..... Le arcelle avendo la facoltà d'alterare il loro peso specifico, possiedono con ciò un mezzo segnalato per salire alla superficie dell'acqua oppure calarsi a fondo. E di questo mezzo ne fanno uso non solamente nelle circostanze anormali, in cui si trovano durante le osservazioni microscopiche, sì ancora nelle circostanze ordinarie. Il che argomentasi da ciò che alla superficie dell'acqua si trovano sempre de' singoli esemplari contenenti vescichette d'aria (1) ».

Un argomento decisivo a favore dell'esistenza degl'istinti e contro l'opinione di quelli che pretenderebbero spiegarli per via della riflessione cosciente, è l'infrascritto. « Questo è indubitato, scrive l'autore (2), che la riflessione dell'intelligenza cosciente non può tener conto se non di quei dati, di cui può aversi coscienza; se pertanto giungasi a dimostrare precisamente che quei dati che sono indispensabili pel risultato è *impossibile che sieno noti alla coscienza,* è con ciò stesso dimostrato che un tale risultato non può essere proceduto dalla riflessione consapevole. Ora l'unica

(1) Pag. 80-82.
(2) Pag. 82.

Digitized by Google

via per cui secondo la comune credenza si può giungere ad acquistare la cognizione consapevole de' fatti esteriori è la percezione sensata; converrà quindi dimostrare che notizie indispensabili pel risultato non possono assolutamente essere state ottenute per via di percezione sensata. La quale dimostrazione vuole essere condotta così: primo, che que' fatti sono futuri e che nelle condizioni presenti mancano tutti i punti d'appicco onde si potesse inferirne che dovranno avverarsi in avvenire; secondo, che quei fatti sono bensì attuali, ma indubbiamente nascosti all'intelligenza cosciente e nascosti per ciò che soltanto l'esperienza di casi precedenti potrebbe insegnare a interpretar le circostanze che la percezione sensata presenta, mentre l'esperienza medesima, a tenore dell'osservazione, è esclusa.»

Noi non possiamo riportare qui i fatti allegati dall'autore e circa l'esistenza de' quali lasciamo a lui tutta la responsabilità; noteremo soltanto che non tutti sono del pari credibili, talchè ci sembra che anzichè accrescere scemino più presto forza alla dimostrazione. Da tutto ciò l'Hartmann viene a conchiudere essere l'istinto una forza interna propria dell'individuo animale, che *inconsciamente* vede *(chiaroveggenza)* e vuole il fine e i mezzi più opportuni a conseguirlo.

Osservazione. — Pochi scrittori o forse niuno hanno saputo al pari del von Hartmann entrare così addentro nella investigazione degl'istinti animali, metterne in mostra le meraviglie e distinguerli da tutti i fenomeni affini. È questo uno de' capitoli che si leggono con maggior diletto e le osservazioni dell'autore per lo più colpiscono nel vero. Ma le sue conclusioni non ci tornano accettabili: 1° perchè i membri del suo trilemma non si escludono; 2° perchè anche concedendosi tutto il resto manca ogni fondamento all'ipotesi che il principio attivo degli istinti sia l'Inconscio. Dico che i termini del suo trilemma non si escludono; e infatti non è forse pensabile pensabilissimo che l'istinto proceda a un tempo da due o da tutte e tre le cause

Digitized by Google

dallo Hartmann accennate? che dipenda cioè dal meccanesimo dell'organizzazione corporea, dal meccanesimo cerebrale e psichico e da forze psichiche inconsapevolmente operanti? E in ogni caso che cosa vieta che l'autore di que' meccanesimi e di quelle forze, Colui che è intimamente e incessantemente presente a ogni sua creatura senza essere una cosa con esse, abbia coscienza di sè e del suo operare? O piuttosto come mai si può venire nella contraria sentenza?

Che poi gl'istinti sieno governati non da una mistica e contradittoria *chiaroveggenza*, che tutto sa e nulla sa, ma bensì da leggi generali e costanti che s'immedesimano con la costituzione organica e colla natura del principio animatore, può argomentarsi anche da' tanti casi, in cui le operazioni istintive non riescono a conseguire il fine a cui sono ordinate o producono più presto il contrario. Anzi se c'è fatto che suggerisca direttamente l'idea d'un congegno meccanico, quest'è senza fallo l'istinto. Ragione per cui quasi tutte le astuzie che l'uomo usa nel dar la caccia agli animali si fondano sulla concatenazione meccanica delle azioni istintive di quelli. E più in un animale o in una specie animale predomina l'istinto, più riesce facile d'ingannarli, più l'errore è fatale e incorreggibile. Non entro a esporre fatti particolari perchè chiunque abbia osservato bruti intende perfettamente quello ch'io voglio dire.

Del resto può applicarsi anche all'istinto quello che abbiamo osservato nel capitolo precedente *(Osservazione)* circa la connessione di certi sentimenti con certi moti e gruppi di moti. L'istinto per mio avviso appartiene alla categoria dei moti riflessi psichici, vale a dire di que' moti, il cui eccitamento non basta che si propaghi fino a un centro nerveo, ma ha mestieri di giungere fino all'anima e di provocarvi un sentimento o una serie o un gruppo di questi, perchè succeda la reazione.

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

Il collegamento del volere colla rappresentazione.

Chi vuole, vuole il passaggio *da uno stato presente a un altro;* senza uno stato attuale da cui muova il volere e uno stato futuro, ch'è il fine a cui quello mira, il volere è inconcepibile. È d'uopo quindi che questo stato futuro sia contenuto nel presente atto volitivo, ma non vi può già essere contenuto *realmente*, sì solo *idealmente*, vale a dire come *rappresentazione.* Il volere è la tendenza o il conato a passare dallo stato presente al futuro; ma il conato per sè, e considerato a parte dal suo contenuto, non è definibile e nemmeno pensabile, siccome quello che in sè è assolutamente eterogeneo alla rappresentazione; esso è la forma vuota del volere e, come tale, una mera astrazione che riceve ogni sua realità dal contenuto, cioè dall'idea che rappresenta il fine della volizione; perciò non si dà volere senza rappresentazione. L'uno e l'altra sono i due poli opposti e indisgiungibili d'un unico tutto, ch'è l'attività determinata. Il volere solo sarebbe attività senza veruna determinazione, la rappresentazione sola sarebbe una determinazione senza attività e però impotente a essere causa. Pertanto ogniqualvolta ci sia un volere scompagnato da coscienza, questo volere, seppure è tale, conviene che sia anch'esso congiunto con un'idea; ora se quest'ultima fosse nella coscienza, ci sarebbe *eo ipso* anche il volere, dunque *un volere inconscio è un volere che ha per contenuto un'idea inconscia.*

Osservazione. — Qui il nostro autore si allontana dallo Schopenhauer, il quale fa del *volere cieco* il primo assoluto relegando l'idea in un posto secondario. Del resto non si vorrà negare esserci molto di vero e di sagacemente osservato in questo capitolo. Io medesimo, se mi sia lecito ricor-

Digitized by Google

dare le mie povere cosucce, scrissi in più d'un luogo (1) che il volere è inseparabile dal conoscimento e che l'uno e l'altro possono risguardarsi come i due poli opposti d'un solo tutto o come relazioni inverse che corrono fra gl'identici elementi. Ma lo Hartmann distrugge con le sue proprie mani questa teoria: 1° con fare una cosa sola del volere e dell'appetito; 2° con supporre un pensare, un conoscere, disgiunti dalla coscienza. Inteso il volere com'egli lo intende, è psicologicamente falso che se il *contenuto* del volere è fuori della coscienza, anche il volere stesso debba restarne escluso, perocchè niun fatto è più frequente che il saper noi di *desiderare* qualche cosa, non sapendo che cosa sia quello che desideriamo. Insomma il volere (preso come appetito, tendenza) si annuncia assai volte nella coscienza sotto forma di malessere, d'irrequietudine (stati che formano sempre la base d'ogni appetizione così negativa come positiva) senza che nella coscienza apparisca l'oggetto di quello. Nè è raro che s'avveri anche il fatto opposto, cioè che sieno nella coscienza le rappresentazioni e non il volere (appetito, s'intenda) di cui formano il contenuto. Quante volte l'oggetto delle nostre brame ci stà davanti al pensiero e noi non sappiamo di bramarlo!

CAPITOLO V.

L'inconscio nelle azioni riflesse.

Analogamente a'moti istintivi vengono spiegati dal von Hartmann i *moti riflessi*. Sotto il qual nome (per riportare la definizione datane dal Volkmann e citata dal nostro autore) s'intendono que'movimenti « nei quali lo stimolo

(1) V. « La coscienza e il meccanesimo interiore », pag. 49 e seg., 269 e seg. V. ancora: « La Filosofia delle Scuole italiane », febbraio 1875, pag. 61.

Digitized by Google

« eccitante non colpisce direttamente nè una parte con- « trattile nè un nervo motore, ma sibbene un nervo il quale « comunica l'eccitamento ricevuto a un organo centrale; indi « per mezzo di quest'ultimo lo stimolo trapassa a'nervi « motori e così finalmente manifesta la sua attività per via « di moti muscolari (1) ». Dopo d'avere distinto diverse classi d'azioni riflesse, passando dalle infime a quelle che rasentano l'attività d'un volere cosciente, ed enumerato molti esempi di ciascuna specie, l'autore viene a conchiudere che tutte hanno un fondamento comune, che non sono se non *atti istintivi dei centri nervei subordinati*, vale a dire rappresentazioni assolutamente inconscie, le quali dalla percezione dello stimolo fanno nascere il volere della reazione riflessa. Ora si noti che tanto quella percezione come questa volizione sarebbero conscie (2) pel rispettivo centro nerveo, ma inconscie pel cervello. Può bensì accadere che lo stimolo, oltre di essere percepito nel centro riflettente, per essere stato trasmesso al cervello venga percepito anche in questo; ma in tal caso abbiamo una seconda percezione che stà da sè e non ha a che fare col moto riflesso.

Dunque i moti riflessi non si possono spiegare nè da un pensiero cosciente nè dal semplice meccanesimo delle parti materiali, ma sibbene dall'intima azione e chiaroveggenza dell'inconscio.

---

(1) Wagner's Handwörterbuch d. Physiologie. Bd. II, s. 542. Artikel Nervenphysiologie.

(2) *Conscio* e *inconscio* abbiamo usato qui e in moltissimi altri luoghi a rendere il *bewusst* e l'*unbewusst* del tedesco, anche quando è preso in senso passivo, quantunque crediamo che, almeno in italiano, non sia lecito torcerne così il significato. Forse era meglio dire *consaputo*, vocabolo che mi rammento d'aver veduto in qualche dizionario; senonchè distinguendo così nettamente e recisamente per via di termini diversi il senso passivo dall'attivo delle voci *bewusst*, *unbewusst*, nella esposizione della dottrina dello Hartmann, parmi che sarebbe stato un alterare quest'ultima, la quale, secondochè già s'è notato in principio, si appoggia in gran parte proprio su questa confusione.

Digitized by Google

Osservazione. — Dopo quello che abbiamo detto nelle osservazioni precedenti a proposito del moto volontario e degli istinti stimiamo superfluo insistere più oltre su questo punto. Che anche ne'moti riflessi apparisca indubbiamente la signoria del fine, l'azione d'un'intelligenza, è verissimo; ma che questa non possa avere congegnato ne'centri nervei un meccanesimo atto a produrre tu ti quei meravigliosi fenomeni; che debba invece intervenire volta per volta con un atto speciale a prender notizia dello stimolo e a scerre i mezzi per reagire, restando poi ella medesima al buio di tuttociò, è cosa che lo Hartmann non sarà mai per persuadere a nessuna mente chiara e non prevenuta a favore delle ipotesi stravaganti.

Il medesimo dicasi rispetto alla virtù sanatrice di cui tratta il seguente capitolo.

CAPITOLO VI.

L'inconscio nella virtù sanatrice della natura.

Un altro ordine di fatti, quelli che si attribuiscono alla così detta *virtù sanatrice della natura (Naturheilkraft)*, spiegasi, secondo l'autore, dietro il medesimo principio cioè da una rappresentazione del fine scompagnata da coscienza e da un volere del pari inconscio che lo fa passare nella realtà. Ascrivere la riparazione di sconcerti, la riproduzione di parti asportate, tutti i processi di ricostituzione, tanto più meravigliosi e complicati quanto più si discende nella scala animale, a un puro meccanesimo vuoi materiale vuoi psichico, torna a sua detta impossibile. Il che egli si sforza di mostrare per mezzo di molti esempi. Da ultimo si fa incontro a varie obbiezioni, che potrebbero venir sollevate dai partigiani del meccanesimo; fra le quali ricorderemo a cagion d'es. questa, che sovente que'medesimi fenomeni che una volta adducono la guarigione d'un organismo ammalato,

Digitized by Google

altre volte sono causa di malattia o di peggioramento. Al che l'autore risponde analizzando il concetto di malattia, per conchiuderne che questa non ha mai la sua cagione nella spontaneità del principio animatore, ma sì sempre in estrinseche perturbazioni; tutti gli sforzi dell'organismo sconcertato sono diretti al fine della guarigione; ma siccome il suo potere è limitato, quindi interviene non di rado che soccomba al potere prevalente delle forze perturbatrici.

In somma istinti, moti riflessi, forze riparatrici, in fondo sono la stessa cosa, cioè un adottar de' mezzi opportuni per un fine inconsciamente pensato e voluto, manifestazioni tutte dell'unico principio che governa ogni organismo, in una parola dell'Inconscio.

CAPITOLO VII.

Dell'influsso indiretto che l'attività cosciente dell'anima esercita sulle funzioni organiche.

Esaminando l'influenza che le attività coscienti dell'anima esercitano sulle funzioni organiche l'autore giunge a questo risultato, che anche una siffatta azione ha per suo mediatore indispensabile un volere inconsapevole. Questo egli mostra nell'influsso del volere cosciente sulla contrazione muscolare, nelle correnti nervee suscitate dalla volontà e che vanno dal centro a'nervi sensorii per tornare da questi al centro sotto forma d'immagini sensibili, nella corrente neuro-magnetica, nelle funzioni vegetative. E qui non vogliamo passare sotto silenzio un'ingegnosa ipotesi colla quale il von Hartmann si sforza di spiegare l'azione del volere sull'organismo e in particolare sul sistema de'nervi motori. Quest'ultimo sarebbe una macchina congegnata all'uopo che il volere col più piccolo impulso meccanico possibile possa produrre effetti meccanici assai considerevoli. « È impossibile, scriv'egli, produrre un movimento meccanico

Digitized by Google

senza forza meccanica; ma la forza che inizia il movimento può essere ridotta a un minimo, lasciando il rimanente da farsi alle forze accumulate a tal uopo. . . . » È quindi assolutamente indispensabile che il volere possieda la facoltà di produrre un'azione (1). « Ora per trovare in che cosa consista cotesto *minimum* d'azione meccanica l'autore si rivolge alla neurofisiologia. Questa ci apprende che le molecole nervee sono dotate di polarità, la quale può essere messa a profitto con rivolgere le molecole secondo la stessa direzione. . . . . Girando le molecole in guisa che le loro polarità sieno indirizzate nel medesimo verso si produce una corrente nervea. . . . . . Pertanto il *minimum* d'azione meccanica, che viene lasciato alla volontà è la rotazione delle molecole nei centri nervosi; e la polarità delle molecole nervee è la forza meccanica risparmiata che sprigiona il magazzino delle forze meccaniche muscolari (2) ».

Spesse volte noi vediamo l'immagine cosciente d'un dato effetto produrre la realizzazione di questo senza che intervenga una volizione cosciente. Ora una semplice rappresentazione è impotente a cagionare un processo esteriore; conviene quindi introdurre fra il primo termine (rappresentazione) e l'ultimo (effetto esterno) un termine di mezzo che funga da causa e questo non può esser altro che un *volere inconscio*. Così si spiegano i gesti, i moti della fisonomia, i movimenti imitativi, finalmente gli effetti prodotti da una rappresentazione onde abbiamo coscienza sulle funzioni vegetative.(Come per es. il pensiero d'una malattia basta a produrre la malattia stessa e simili fatti).

Osservazione. — Che tra la semplice rappresentazione e un effetto esteriore ci possa e forse ci debba essere un anello di mezzo, anche a me sembra probabile. Ma non dirò essere probabile anzi neppur possibile che codesto

(1) Pag. 146 e seg.
(2) Pag. 147 e seg.

Digitized by Google

anello consista in una *volizione* scompagnata da coscienza, dal momento che il volere, come ho notato sopra, è di sua natura inseparabile dalla coscienza. Ben più acconcia mi pare a servire qui di termine mezzano la natura dei sentimenti o anche, se più talentasse, delle appetizioni. Ma ciò poco monta per la questione presente; perchè io concedo bensì che in noi ci possano essere e sentimenti e appetiti non presenti alla nostra coscienza, ma di qui al farne un' immediata estrinsecazione d'una specie d'anima universale ci corre.

Che anzi quanto più si rimane stupiti davanti al meraviglioso meccanismo psico-fisico, tanto più ragion vuole che si concepisca perfetta e lucidissima l'intelligenza infinita del Creatore; la quale ove difettasse di quella compenetrazione, di quel pieno possedimento di sè stessa, che nell'uomo denominasi coscienza, troppo mostruosamente inferiore sarebbe allo stesso umano pensiero.

CAPITOLO VIII.

L'inconscio nelle formazioni organiche.

Quella medesima intelligenza inconsapevole che a detta dello Hartmann governa gli istinti animali e le virtù riparatrici della natura, si ravvisa del pari nelle formazioni organiche. Perocchè anzitutto non è possibile negare a queste la finalità, vale a dire l'adattamento e la corrispondenza più meravigliosa ai fini della vita animale e in genere dell'organizzazione. Sul quale proposito nota l'autore che si potrebbero scrivere volumi sopra volumi, mentre d'altra parte nelle considerazioni teleologiche non si deve scendere ai particolari senza la più grande circospezione. Avvegnachè il discredito in cui è caduta la teleologia è nato in parte da questo che certe teste presuntuose vollero attribuire alla natura dei fini, i quali non di rado danno nell'insulso

e nel ridicolo. Considerando qui come cosa evidente quello che poi tenta stabilire per altra via nella parte metafisica dell'opera, cioè che il fine diretto dell'organizzazione animale sia il perfezionamento della coscienza, l'autore osserva come a un tal fine collimino tutti i processi organici. E principiando dalla spartizione degli organismi nei due regni vegetale e animale, « la trasformazione della materia inorganica in organica e delle combinazioni organiche inferiori nelle superiori richiede un siffatto dispendio di forze psichiche inconsapevoli, che non resterebbe più allo stesso individuo l'energia sufficiente per rivolgerla a uso interno (*zur Verinnerlichung*), tutte le sue facoltà andando consumate nella vegetazione (1) ». Per dare alla materia l'artificiosa struttura di che abbisognano gli organi della coscienza conviene che l'animale la trovi già preparata di lunga mano. Aggiungi che per fruire d'un'esperienza estesa è pur necessaria la locomobilità. Ora per potere estrarre dall'acqua onde la terra è imbevuta le materie organizzabili, occorre una gran superficie assorbente che sia distesa sotto il suolo e ciò rende impossibile il moto locale. Di qui la necessità di separare l'animale capace di movimento dalla pianta confitta nel terreno e di fornire il primo di un sistema d'organi del moto. Il medesimo dicasi degli *organi sensorii* necessari a scegliere il cibo e a dirigere i propri movimenti; del *sistema digerente* per ridurre in forma fluida i cibi solidi; del *circolo sanguigno* per la rapida diffusione delle materie assimilabili; degli *organi respiratorii* resi necessari da ciò che il processo chimico dell'animale consiste essenzialmente in un'ossidazione e quindi abbisogna d'un abbondante e rapido supplemento d'ossigeno. Cinque sistemi questi, propri dell'organismo animale, la cui necessità si deduce dal fine, posto che per tale si risguardi la coscienza. Ai quali vogliono aggiun-

(1) Pag. 159 e seg.

Digitized by Google

gersi quello dei *nervi* e quello degli organi che servono alla propagazione; il primo opportuno ad agevolare il commercio dell'anima col corpo, il secondo destinato a pro' non dell'individuo, ma della specie.

E si noti che la finalità delle formazioni organiche, non meno di quella che si è osservata nelle operazioni istintive, ci sforza ad ammettere la *chiaroveggenza* (1) *dell'inconscio*, stantechè tutti gli organi si svolgono nella vita embrionale prima anzi talvolta assai prima che l'animale possa servirsene.

Segue dappoi l'autore mostrando come le formazioni organiche sieno un processo che non si distingue essenzialmente dalle operazioni attribuite all'istinto, dai moti riflessi e dagli effetti che si ascrivono alle forze riparatrici della natura, continuandosi gli uni agli altri e confondendosi insieme. Così, per scegliere un esempio fra tanti arrecati dall'autore, molti uccelli per istinto si fabbricano il nido del colore medesimo degli oggetti circostanti, ciò che serve a nasconderli a' loro nemici; moltissimi altri animali, specie i parassiti, raggiungono il medesimo fine per mezzo del colore che riveste il loro corpo medesimo. Così buona parte de' processi che servono alla digestione si compiono per via di moti riflessi; così la nutrizione totale del corpo è un fatto identico alle neo-formazioni, ossia la nutrizione è la somma d'infinite neo-formazioni infinitamente piccole, mentre il neoplasma è una nutrizione rapidamente accumulantesi e che perciò dà più nell'occhio.

In quanto alle spiegazioni materialistiche che ci danno dei fatti organici coloro che pretendono ridurli alla proporzione di puri fatti meccanici, l'autore risponde: 1° che col meccanesimo non si dà la piena spiegazione dei fatti, giac-

(1) Con questo termine attinto alla ipotesi del magnetismo animale l'autore intende significare un *sapere intuitivo*, non circoscritto dai limiti del tempo e dello spazio e inconsapevole di sè.

Digitized by Google

chè analizzando le funzioni meccaniche si trova sempre un residuo che può essere eseguito soltanto dall' anima; 2° che la corrispondenza d'un meccanesimo al fine involge mai sempre l'eguale corrispondenza nella sua origine, e questa da ultimo conviene sempre lasciarla all'anima. Finalmente non potersi accettare nemmeno il concetto d'una predisposizione che contenesse tutta la serie degli svolgimenti successivi; essendochè ogni aggruppamento di circostanze si avvera una volta sola in tutta la vita, eppure ciascuno di tali aggruppamenti richiede una diversa reazione e provoca questa per l' appunto. Talchè rimarrebbe come sola spiegazione plausibile quella che attribuisce la formazione e la conservazione del corpo all'attività inconsapevole dell'anima.

Osservazione. — La finalità nel regno organico è troppo manifesta perchè la si possa negare tranne per ostinazione di partito e del resto il von Hartmann ha senza fallo il merito d' aver messo in luce e validamente mantenuto il momento teleologico ossiano le cause finali, che l'indirizzo odierno delle scienze naturali è troppo inclinato a dimenticare. Ma dal credere che il fine governi così lo svolgimento degli individui come la vita della specie, al determinare questo fine ne' suoi particolari ci corre. Lo Hartmann medesimo ha giustamente osservato quanto si possa abusare delle cause finali nell'interpretare la natura. Ma non è poi caduto egli medesimo in questo errore ponendo come fine del regno organico la coscienza? Che nella gerarchia degli esseri gl'inferiori sieno ordinati a' superiori e che perciò tutta la serie degli organismi metta capo all'uomo non pare dubbio, ma il fare della coscienza il fine ultimo è concetto arbitrario e monco a un tempo. Arbitrario perchè tra le varie manifestazioni della vita spirituale, che pel loro pregio intrinseco possono vantar diritto a essere considerate come fine, la coscienza è bensì condizione delle altre ma in sè considerata non può pretendere al primo posto, nè d' altronde l'osservazione spregiudicata dei fatti

Digitized by Google

conferma una tale supposizione; monco, perchè bisogna guardare appunto alla vita dello spirito nella sua integrità e non solo in una delle sue forme. Oltre a ciò non potremmo risguardare coll'autore siccome condizioni necessarie della coscienza le graduate trasformazioni della materia senza cadere nel materialismo, amenochè non si parta come da un dato dal presupposto che lo spirito doveva essere incorporato nella materia.

Finalmente se tutti i fatti enumerati dal von Hartmann come essenzialmente identici tra di loro in quanto al principio che li governa domandano a essere spiegati l'intervenzione d'un principio spirituale, d'un' intelligenza *chiaroveggente,* la quale, posti i fini, a questi sapientemente coordini i mezzi, non sarà una strana e mostruosa contraddizione a supporre che questa intelligenza sia nel medesimo tempo ignota e chiusa a se stessa?

Digitized by Google

SEZIONE SECONDA

L'inconscio nello spirito umano.

CAPITOLO I.

L'istinto nello spirito umano.

Ci sono due classi d' istinti, quelli che si riferiscono a' bisogni corporei e quelli che a' bisogni dello spirito; i secondi sono più propriamente istinti umani e a questi pure l'autore applica ciò che nel capitolo terzo intese dimostrare degli istinti animali in genere, vale a dire che essi procedono dall'Inconscio, la cui *chiaroveggenza* intuisce inconsapevolmente il fine e i mezzi più adatti a conseguirlo.

Ma prima di ricordare quì gli esempi di tali istinti allegati dallo Hartmann, riportiamo testualmente le parole ch' egli medesimo premette, parendoci importantissime a voler bene penetrare nel suo concetto.

« In questo capitolo — scrive — noi vogliamo considerare quegli istinti umani che ancora hanno stretta attenenza col corpo e a' quali perciò si suole concedere a preferenza il nome d'istinti; mentre il vano orgoglio della dignità umana in tutte quelle manifestazioni dell'Inconscio che si distaccano maggiormente dalla corporeità, sebbene del resto affatto congeneri, si rifiuta a usar questo termine, parendogli che ricordi troppo la bestia (1) ».

Pertanto troviamo enumerati in primo luogo quelli ch'egli denomina repulsivi, come il timore della morte, il pudore e la nausea; dei quali il primo è órdinato alla conserva-

---

(1) Pag. 177.

Digitized by Google

zione della vita, il secondo, che è proprio specialmente della donna, è della massima importanza in ordine a tutto il vivere umano, il terzo è a tutela della sanità. Che questi istinti abbiano profonde radici nel principio inconscio risulta in particolare dalla considerazione di que' ciechi che sono anche sordomuti. Fra questi è ricordata particolarmente la oramai celebre Laura Bridgemann, la cui estrema delicatezza in rispetto al pudore e alla decenza riesce tanto più meravigliosa quanto meno si arriva a intendere come una fanciulla priva quasi totalmente dei sensi esterni sia arrivata a formarsi la più vaga nozione de' rapporti sessuali.

Seguono gl'istinti simpatici; fra' quali la congratulazione è di pochissima importanza, al contrario della compassione il cui valore per l'uomo apparisce evidente sol che si ripensi come senza il vicendevole aiuto non sia possibile la vita umana e come dalla compassione procedano per la massima parte le azioni che poi dalla coscienza son giudicate moralmente belle. Finalmente l'amor materno della donna e l'educazione parentale dal confronto co' fatti analoghi del regno animale risultano essere anche loro i prodotti d'un istinto, il cui fine non è altro che la conservazione della specie. All'istinto dell'amore per la sua grandissima importanza l'autore consacra intiero il capitolo seguente.

CAPITOLO II.

L'Inconscio nell'amore sessuale.

Questo capitolo (che a detta di taluni giornali ha contribuito per non piccola parte alla popolarità dell'opera per l'abbondanza de' particolari pruriginosi e il cui stile, a detta d'altri, ricorda un po' troppo l'ufficiale di cavalleria

Digitized by Google

e la caserma) (1), vuol dimostrare due cose; cioè che l'amore è un istinto e come tale procede dall'ingenito impulso dell'Inconscio e che il suo fine generale è la riproduzione della specie, mentre il fine particolare è la generazione d'individui relativamente perfetti ossia che rappresentino al possibile l'idea della specie.

Gl'innamorati ignorano affatto il vero movente della passione che li agita e vivono per tale rispetto nella più profonda illusione, credendo d'aspirare all' intima e indissolubile unione delle anime, a cui la congiunzione de' corpi venga dietro tutt'al più come un accessorio. Essi anelano a una felicità sovrumana, che il demone dell' amore tiene sempre sospesa davanti a' loro occhi, all' immedesimarsi dell' uno coll'altro quasi perdendo la propria individualità. E non sanno che l' agognata fusione dei due esseri non s'avvera realmente se non in un terzo individuo, nel generato; non sanno che l' aver scelto fra tanti questo individuo per l' appunto non è se non l' opera segreta dell'Inconscio *chiaroveggente*, il quale vuole ciascun individuo appaiato con quello con cui può generare prole più perfetta.

Ora la filosofia svelando questo mistero ha forse rapito all'amore ogni idealità? No, risponde l'autore, perocchè se essa distrugge l' illusione dell'egoismo, vi sostituisce uno scopo ben più nobile e profondo, il perfezionamento della specie e il bene dell'umanità.

Osservazione. — A questo capitolo lascieremo che rispondano coloro, e non crediamo poi che sieno rarissimi, i quali varcata oramai l'età delle illusioni, pure credono ancora alla nobiltà e alla verità dell'amore. Che questo abbia una base nei sensi chi lo nega? è forse l'uomo un puro spirito? E che attinenza avrebbe allora l'amore colle differenze

(1) Il signor Edoardo von Hartmann fu già ufficiale nell' esercito prussiano e dicono abbandonasse il servizio per un accidente che lo rese impotente a stare a cavallo.

Digitized by Google

sessuali e con la generazione? Ma l'uomo non è nemmeno solo corpo e sul tronco del senso sorge e s'innalza al cielo il fiore dell'affetto che ha sua sede nell'anima. Del resto che le esagerazioni della passione amorosa, il morboso esaltamento, il falso romanticismo sieno aberrazioni di questo istinto, le quali sogliono condurre a' più amari disinganni; che il fine supremo dell' amore non sia riposto nell'amore stesso, nella soddisfazione d'un desiderio egoistico, ma nel mutuo perfezionamento, nella società domestica, nella procreazione e nell'allevamento della prole, lo sapevamo molto tempo prima che la *Filosofia dell'Inconscio* ci venisse a fare le sue crude rivelazioni.

In quanto alla pretesa *chiaroveggenza* dell'inconscio, che, scelto per ogni individuo quello che appaiato con esso potrebbe dare la miglior prole possibile, mette in corpo ad amendue quel demone che li strascina l'uno verso dell'altro, noi per parte nostra non esitiamo a dichiararle fantasie mistiche destituite d'ogni fondamento, buone tutt' al più pe' libretti d'opera e a cui bene spesso i fatti si prendono la cura di dare le più solenni smentite.

CAPITOLO III.

L'Inconscio nel sentimento.

I dolori e i piaceri sono di svariatissime specie e sembrano quindi diversificare tra di loro non solamente per l'intensità, ma eziandio per la qualità; ma non è così. Il sentimento va sempre unito a una percezione colla quale pare che formi un unico tutto; ma ove si distinguano accuratamente i due elementi apparirà chiaro che ogni differenza qualitativa procede esclusivamente dalla percezione; il sentimento, per se stesso, non è suscettivo che di gradi d'intensità. E non solamente i diletti e i dolori fisici, ma gli spirituali non meno. Il che è dimostrato eziandio dal

Digitized by Google

fatto che noi paragoniamo e bilanciamo tra di loro così piaceri come dispiaceri delle specie più disparate; il che non sarebbe possibile, quando tra quelli esistesse una differenza qualitativa.

Ma che cosa sono poi il piacere e il dolore in sè considerati? Tutte le opinioni che furono messe fuori in tale próposito possono ridursi a queste due: per gli uni il piacere e il dolore consistono nell'essere soddisfatto oppure non soddisfatto il desiderio; per altri il desiderio e l'abborrimento sono la rappresentazione d'un piacere o dispiacero futuro. Pei primi l'elemento originario è il volere, pei secondi il sentimento. « Quale però delle due sentenze sia la vera — scrive lo Hartmann — non è difficile a vedersi; perocchè in primo luogo nell'istinto abbiamo il volere esistente di fatto prima della rappresentazione del piacere, e il suo fine proprio è differente dal piacere individuale della soddisfazione. In secondo luogo il piacere riesce spiegato compiutamente come appagamento del volere, ma non già *viceversa* il volere, ove lo si spieghi come rappresentazione del piacere; in quest'ultimo rimane al tutto inintelligibile il momento propriamente impellente, il volere in quanto è causa efficiente. Essendo il volere una estrinsecazione e il piacere o il dolore un *rientrare* di questa estrinsecazione *in sè stessa* e quindi il compimento del processo, è mestieri che la *volontà* sia il *momento* primitivo, il piacere il derivato (1).

Se pertanto il piacere e il suo contrario consistono soltanto nell'appagamento o non appagamento d'un volere, si conferma anzitutto quello che fu detto dianzi, cioè che il sentimento, in sè, è sempre qualitativamente eguale, essendochè ciò fu pure dimostrato del volere e quindi si deducono come corollarii le proposizioni infrascritte. Che sono: 1° *quando sia dato un piacere o un dispiacere, ma*

(1) Pag. 216.

Digitized by Google

non s' abbia coscienza d' un volere nel cui appagamento quelli potessero consistere, questo volere è inconscio; 2° quell' oscuro, inesprimibile, ineffabile, che è proprio de' sentimenti, è riposto nell' incoscienza delle rappresentazioni concomitanti.

Ecco il perchè tante volte non sappiamo noi stessi quello che vogliamo, anzi spesso si crede di volere il contrario, dimodochè veniamo a conoscere il nostro vero volere soltanto dal piacere o dispiacere che il risultato ci arreca. Per esempio un nostro parente ricco, da cui dobbiamo ereditare, è ammalato gravemente. Noi si crede di volere ch'egli risani. Ma si dà il caso che muore; ed ecco che dalla *smodata allegrezza* che a tale notizia ci soprapprende veniamo a conoscere qual era il reale nostro volere (L' esempio è dell' autore; chè altri non s' immaginasse l' avessi fabbricato io per satirizzare).

E siccome l'essere il volere conscio o inconscio dipende dall' essere conscia o inconscia quella rappresentazione che costituisce l' oggetto del volere, quindi apparisce come la qualità dei sentimenti possa in mille modi venire determinata da rappresentazioni che esistono in noi ma delle quali non siamo consapevoli. Grandissima è l' importanza delle rappresentazioni inconscie rispetto a tutta la vita del sentimento. « A persuadersene — scrive lo Hartmann — prendasi in esame un sentimento qualunque e si procuri di comprenderlo in tutta la sua estensione con coscienza pienamente chiara. Non ci si riesce...; anzi si va sempre a dar del capo in un residuo *insolubile*, che delude qualunque sforzo altri faccia per illuminarlo col rifrattore della coscienza. Ma se poi si domanda che cosa abbiam fatto della parte divenuta chiara, mentre la si afferrava con piena coscienza, dovremo rispondere che la si è tradotta in pensieri vale a dire in *rappresentazioni conscie,* e che solo in quanto il sentimento si lascia tradurre in pensieri, solo in tanto se n'ha chiara coscienza. Ma *il fatto* che il sentimento, quand' anche solo in parte, può essere trasformato in rappresentazioni coscienti, dimostra che le conteneva anche prima in istato

Digitized by Google

d'inconsapevolezza; altrimenti que' pensieri non potrebbero essere realmente la cosa stessa che era il sentimento. Che se quella parte dapprima inconscia del sentimento nel compenetrarsi colla coscienza si manifesta come somma di rappresentazioni, noi potremo a buon diritto supporre il medesimo rispetto alla parte non ancora pervasa dalla coscienza; essendochè il confine che separa la parte non intesa del sentimento dalla parte intesa, sì nell'individuo e sì nell'umanità complessivamente presa, seguita sempre ad avanzarsi (1) ».

Osservazione. — Lo Hartmann ha il merito incontrastabile d'aver posta chiaramente la questione sulla rispettiva anteriorità dell'appetito o del sentimento. Ma la sua soluzione non è accettabile, perchè se l'appetire o, com'egli lo chiama, il volere, ha un elemento suo proprio che non si può derivare dal sentimento, ciò che di buon grado gli accordiamo, il medesimo vale anche del sentimento e non è punto vero quello ch' egli dice cioè il piacere e il suo contrario essere compiutamente spiegati, dato che sia il volere. Perocchè quello che è proprio esclusivamente del sentimento, la felicità o infelicità del senziente, nessuna potenza d'analisi lo ritroverà mai nella semplice relazione dell' appetito coll' esito di esso, a meno che l' appetizione non sia già stata pensata come involgente il sentimento. Sia data la nuda tendenza a passare dallo stato *A* allo stato *B*. Se questo passaggio si effettua, noi non abbiamo verun motivo di supporre qualche altra cosa nel subbietto oltre alla cessazione di quel conato, alla quiete che sottentra al moto. Se poi qualche ostacolo impedisce che *A* trapassi in *B*, che altro dovrà intervenire tranne l' equilibrio del conato colla forza contraria? L'essere quella quiete piacevole e questo contrasto ed equilibrio doloroso, è un di

(1) Pag. 223.

Digitized by Google

più che vi aggiungiamo noi, appunto perchè siamo enti dotati del sentimento (1).

E d'altra parte se non sembra intelligibile un piacere o un dolore originario, non meno inintelligibile ci torna un appetire primitivo, il quale ponga esso medesimo il suo scopo. Sentimento e appetizione sono dunque due fatti che che a considerarli psicologicamente sono da dire primitivi ambedue e nel tempo stesso mutuamente connessi da una relazione di reciprocanza; ma l'uno e l'altro del pari non possono essere primi in via assoluta e però è mestieri che ambedue dipendano da un elemento superiore. Or quale potrebbe mai essere questo se non il *fine*, vale a dire ciò che ha valore in sè medesimo e che però da un lato costituisce il centro immediato o mediato a cui gravitano tutte le forze psichiche, dall'altro produce colla presenza o assenza sua la felicità o il dolore? Come poi v' ha un'indefinita gradazione di attitudini psichiche, dal mollusco per es., fino all'uomo, così v'hanno infiniti gradi di bene e però di piaceri e dolori da un lato, di tendenze o appetiti dell'altro.

CAPITOLO IV.

L'Inconscio nel carattere e nella moralità.

La volontà è una potenza che non passa all'atto senza l'eccitamento d'un *motivo* e questo riveste sempre la forma d'una rappresentazione. « Ma il tenore del volere non di-

(1) Con un ragionamento analogo il Lotze ha mostrato che il sentimento non si può spiegare dalle rappresentazioni, nè dal sentimento l'appetito, conchiudendone doversi riconoscere queste tre attività come a pari titolo primitive. (V. Mikrok. Vol. I, pag. 200 e seg. 2. *Ausg.*). Egli aveva di mira la scuola herbarziana, che pretende spiegare tutti i fatti psichici dalle sole rappresentazioni, e quindi non considerò la cosa in ordine inverso, se cioè il sentimento fosse spiegabile dall'appetizione (come vorrebbe lo Hartmann) e per avventura dal sentimento la rappresentazione.

Digitized by Google

pende solamente dal motivo; in tal caso la psicologia sarebbe molto semplice e il meccanismo riuscirebbe identico in tutti gli uomini. Che anzi è dimostrato dall'esperienza come uno stesso motivo, anche prescindendo dalle differenze accidentali nelle disposizioni dell'animo, opera diversamente su diversi individui (1) ». Il vario modo onde un dato individuo si comporta sotto l'azione dei differenti motivi è quello che v'ha in lui di più intimo, è ciò che chiamasi il suo carattere.

Questo elemento rimane sempre incognito, mentre cadono sotto la nostra osservazione soltanto il primo e l'ultimo termine del processo, vale a dire il motivo e la risoluzione; pertanto è da conchiudere che la vera radice del volere si sprofonda nelle tenebre dell'Inconscio.

Di quì scende una conseguenza importantissima in riguardo alla natura del bene morale. Infatti la moralità non può essere un predicato della rappresentazione nè quindi del *motivo*, ma sì solamente del volere e questo procede da quella reazione verso il motivo, il cui principio costituisce il carattere e non può apparire mai nella coscienza. Perciò « il momento etico dell'uomo.... giace sepolto nella più profonda notte dell'Inconscio. Ben può la coscienza esercitare un influsso sulle azioni, presentandoci con vivacità quei motivi che sono atti a reagire (2) sull'elemento etico inconscio, ma poi bisogna ch'ella se ne stia tranquillamente ad aspettare se questa reazione succede o no e in che modo, e solo dalla volontà che passa all'atto viene a conoscere se questa concorda o no col concetto ch'ella ha della moralità e del suo contrario. « I predicati *morale* e *immorale* non ineriscono al subbietto agente per sè preso; essi non significano se non certe relazioni del subbietto stesso verso un dato modo di vedere

(1) Pag. 225.

(2) V. pag. 230. Probabilmente avrà voluto dire atti a *provocare la reazione* dell'elemento inconscio.

della coscienza superiore. Come produzioni che sono della coscienza, tali predicati non convengono mai propriamente all'Inconscio. La natura inconsapevole non conosce la distinzione fra morale e immorale, essendochè siffatta distinzione supporrebbe una coscienza posta fuori di lei, dalla quale potessero venirle applicate quelle qualificazioni. Ora l'autore nega il Dio personale e però non ammette un tal criterio. A salvare tuttavia, almeno in apparenza, il valore dell'elemento etico egli osserva che, malgrado l'*unilateralità* e la limitatezza della coscienza, questa è pur sempre superiore in importanza all'Inconsapevole, almeno nel mondo dell'individuazione; diguisachè l'elemento etico in fin de'conti stà sopra alla natura. Che anzi essendo poi finalmente la coscienza un prodotto inconscio della natura, ne segue che il bene morale *(das Sittliche)* non forma un contraposto alla natura *(das Natürliche)*, ma bensì un grado superiore di questa; al qual grado ella s'è innalzata co'propri suoi sforzi e per l'intromissione della coscienza (1). »

Osservazione. — Anche qui come in altri punti parecchi l'autore mette il dito sopra una verità profonda, svisandola poi e torcendola a conseguenze erronee e funestissime. L'errore del determinismo volgare consiste nel tôrre alla volontà ogni iniziativa e ogni contenuto suo proprio, riducendola di fronte al motivo a semplice passività. Questo errore è giustamente messo a nudo e combattuto dallo Hartmann, il quale riduce il motivo al suo vero valore, di stimolo cioè atto non già a determinare, ma solo a provocare una reazione. Il tenore poi di questa dipende principalmente dall'intima natura, dal carattere dell'individuo.

Come si vede, di qui non c'era che un passo a entrare nella teoria della libertà; e non solamente per affermarla, come in mancanza di meglio si contentano di fare i più de' suoi difensori, ma sì ancora per darne una conveniente spiegazione. Perocchè se non vogliamo che libertà significhi

(1) Pag. 232.

Digitized by Google

capriccio e caso irragionevole, se non vogliamo che il volere rompa la legge di causalità e violi il principio di ragione sufficiente, conviene che ammettiamo nel volente la ragione e la causa della sua volizione. Ma riporle nella costituzione vuoi organica vuoi psichica del subbietto, in quanto forze naturali, non differisce se non in apparenza dal riporle tutte intiere nel motivo. Essendochè questo, a pigliarlo nella sua integrità, comprende non solo la rappresentazione che si affaccia alla mente, ma eziandio la disposizione del subbietto. Non possiamo dunque intenderla a questo modo senza ricadere in quello che abbiamo chiamato determinismo volgare, senza cioè far dipendere la volizione unicamente e totalmente dal motivo. Dov'è dunque riposto l'altro fattore, quell' intimo principio che a detta del von Hartmann costituisce il carattere e che all'istesso motivo reagisce ora in questo ora in quel modo? Qui sta il fallo del nostro autore; il quale invece di cercare quel principio nel volere medesimo, è andato a ficcarlo nell'Inconscio; e ciò per la futile ragione, che quel termine del processo, com'egli scrive, non apparisce nella coscienza, mostrandosi in questa soltanto il primo e l'ultimo, cioè il motivo e la risoluzione. Ragione futile, ripeto, perchè era troppo facile avvertire che dovunque fosse riposto il principio di quella reazione, non poteva apparire se non nella reazione stessa, nella risoluzione. La volontà, al pari d'ogni altra forza o attività primitiva e semplice, come altrimenti potrebbe manifestarsi tranne che nel suo atto proprio, cioè appunto nel volere? O dovremmo forse aspettarci d'udire in fondo ad essa il romoreggiar dei congegni, simile a quello che in certi orologi precede il battere delle ore? Se tra la percezione del motivo e la risoluzione scorre un certo tempo nel quale non sappiamo quale questa sarà per essere, ciò vuol dire che la decisione stessa non è ancora presa. Il prenderla è tutt'uno col suo apparire, seppure non confondiamo le risoluzioni del volere coi ciechi impulsi dell'appetito. E l'avere perpetuamente confuso tra di loro questi due

Digitized by Google

ordini di fatti ha tolto allo Hartmann di vedere lé gravissime incongruenze in cui cade ogni volta che entra a parlare della volontà.

Notiamo poi di passata che se l'Inconscio fosse il principio che determina così o così la reazione del volere verso i motivi, ciò sarebbe una ragione di più perchè quella fosse uniforme in tutti gli uomini. Non è quell'Inconscio l'unico e comune principio di tutti gl'individui? Donde allora le differenti reazioni? Del resto non occorre che spendiamo più parole a notare che coi principii dello Hartmann la moralità non solamente è abbassata a un grado secondario, ma è tolta di mezzo affatto. Una determinazione, ch'è operata in noi da una forza segreta e fatale, non può costituire nè merito nè demerito, nè in tal supposto v'è più luogo alcuno all'imputabilità.

Non voglio tuttavia omettere un'ultima osservazione. Anche il von Hartmann, come tutti i deterministi, cade nell'inconseguenza di supporre una volontà libera nell'atto che la nega. Noi possiamo, dicono essi in coro, esercitare un'influenza sul nostro proprio volere presentando a noi stessi que' motivi, i quali sappiamo o supponiamo atti a provocare da quello una data risoluzione. Quasichè colui che sceglie e rattiene a forza davanti alla sua mente un motivo anzichè un altro, sia un principio estraneo alla nostra volontà, un *io* superiore, un volere indipendente e libero che ha a governare un secondo *io*, un'altra volontà soggetta a leggi necessarie!

CAPITOLO V.

L'Inconscio nel giudizio estetico e nella produzione artistica.

A quel modo che il carattere e la moralità hanno le loro radici nelle profondità inconsapevoli dell'anima, così del pari il giudizio estetico e la creazione artistica, ossia quel

Digitized by Google

fatto psicologico che consiste nel sentire il bello vuoi della natura vuoi dell'arte e quello che consiste nel produrre il bello artificiale non sono spiegabili altrimenti che come un processo che si compie nella notte dell'Inconscio e una diretta ispirazione di questo. Le due scuole opposte che sempre si disputarono il campo dell'estetica, l'idealistica che vendica al bello un'esistenza assoluta e *a priori* e l'empirica che lo fa risultare dal lavorio di cernita e d'accozzamento fatto dall'artista, hanno ciascuna torto e ragione a un tempo; esse si correggono e si compiono amendue nella teoria dell'Inconscio. Infatti il senso estetico ha le sue condizioni empiriche nei processi psicologici e fisiologici; ma in che modo poi, date che sieno tali condizioni, salti fuori il senso del bello, non si può sapere; è questo un dato, che bisogna prendere come tale e che però si può dire *a priori*. Ma d'altra parte il bello ideale non è un tipo rigido e immobile, il quale distaccato dalla infinità varietà delle sue concrete attuazioni, rimarrebbe una nuda e vaga astrazione; sibbene è processo creativo che si compie nello spirito inconsapevole, per riflettersi poi nella coscienza individuale come idea concreta.

Più chiaramente ancora apparisce l'intervento dell'Inconscio nella produzione del bello artistico. Infatti l'artista non è mai veramente originale nè mai crea nulla di grande colla sola opera della volontà e della riflessione. I pensieri nuovi e geniali gli vengono come a dire dalle nuvole, improvvisi, senza ombra di fatica, mentre stà pensando a tutt'altro; sono insomma vere ispirazioni, ch'egli riceve passivamente come dono del cielo.

Del resto non c'è produzione artistica anche mediocre, alla quale insieme colla volontà e la riflessione non abbia cooperato il secreto lavoro dell'Inconscio, avvegnachè la coscienza mai non potrebbe trovare ne' serbatoi della memoria quelle idee di cui va in traccia, se per fare la scelta giusta ella ha mestieri d'averle davanti a sè. Conviene quindi che una mano secreta la guidi nella notte dell'incoscienza.

Digitized by Google

Se pertanto « ogni produzione artistica ha la sua prima origine nell'intervenzione dell'Inconscio, non sarà più da meravigliare perchè negli organismi naturali, i quali s'è veduto essere le immediate manifestazioni dell'Inconscio, trovinsi mantenute fin dove è possibile le leggi del bello »(1). Ogni ente naturale riceve tutta quella bellezza che è compatibile colle condizioni della sua conservazione e propagazione. Quindi la produzione artistica dell'uomo non differisce da quella della natura se non nel modo dell'esecuzione; nella natura l'individuo è marmo e scultore ad un tempo e l'idea si realizza inconsciamente; nell'arte invece l'idea passa per la trafila della coscienza e si realizza per mezzo della volontà dell'artista.

Del resto che il *bello* non sia essenzialmente diverso dal *logico*, anzi non sia che una forma speciale in cui quest'ultimo si manifesta, si può arguire da ciò, che i concetti estetici si possono risolvere col processo *discorsivo*, tanto se trattisi del bello formale, come se si consideri la bellezza del contenuto.

« La storia dell'estetica ci mostra come fine di questa scienza sia la deduzione d'ogni qualunque bellezza da elementi logici, sebbene applicati a dati reali » (2).

Osservazione. — Quello che lo Hartmann nota a proposito delle due scuole estetiche e della loro conciliazione è vero in gran parte, ma non ha veruna attinenza necessaria colla sua ipotesi fondamentale dell'Inconscio. Il medesimo dicasi circa la parte psicologica di questo capitolo; perocchè il fatto che dalle condizioni empiriche del subbietto allo sbocciare del sentimento estetico c'è una lacuna nelle nostre spiegazioni, e l'altro fatto, l'erompere cioè dei concepimenti artistici dalle profondità inesplorate dell'anima senza che il pensiero volontario e riflesso abbia presieduto alla loro generazione, questi due fatti, dico, che niuno ha

(1) Pag. 248.
(2) Pag. 253.

Digitized by Google

mai messo in dubbio, non hanno punto bisogno per essere intesi d'uno spirito inconsapevole, unico in tutti gl'individui. Basta bene a tanto lo spirito individuale, purchè la sua natura e le leggi che ne governano l'attività sieno (e come non sarebbero?) in corrispondenza alla natura e alle leggi dell'universo essere.

Giusto ancora e profondo è il concetto dell'idea estetica che si estrinseca nella produzione di tutti gli enti naturali e che in fondo s'immedesima coll'elemento logico. Ma chi, se ne togliamo i materialisti e i seguaci del più cieco empirismo, ha negato mai una tal cosa? Non certo i filosofi cristiani, il cui concetto si può riassumere nella terzina dantesca:

> Ciò che non muore e ciò che può morire
> Non è se non splendor di quella idea
> Che partorisce amando il nostro sire.
>
> (PARAD. XIII. 52).

Nè per credere che la legge della bellezza governi tutto il creato e che nella suprema ragione il bello faccia una cosa col *logo* era mestieri sformare il concetto di Dio riducendolo alla mostruosità d'uno spirito stupido e inconsapevole.

CAPITOLO VI.

L' Inconscio nella formazione del linguaggio.

La lingua è un tesoro di sapienza la cui profondità supera tuttociò che la riflessione è capace di produrre; ma non deve certamente la sua origine alla riflessione, alla coscienza. Quando il pensiero umano incomincia a filosofare, esso trova già depositata nel linguaggio una ricchezza di forme logiche e di concetti metafisici, la cui analisi gli porgerà di che lavorare per secoli e secoli; e fino ad ora la speculazione cosciente è rimasta bene addietro dalla inconscia creazione dovuta al genio dell'umanità.

Digitized by Google

Se poi si avverta come le lingue, toccato che abbiano un certo punto di perfezione, il quale collima con un dato grado di coltura, col progredire di questa, anzichè progredire alla loro volta, decadono e perdendo a mano a mano tutta la ricchezza delle loro forme e la finezza del loro organismo si vengono accostando al rozzo stato primitivo, chiaro apparisce esser quelle il prodotto d'un lavorio inconscio, che è perturbato e guasto, anzichè favorito e perfezionato dall'opera della riflessione. « Lo svolgimento linguistico si compie, non solamente nel suo tutto complessivo ma anche ne'particolari, colla tacita necessità d'un prodotto naturale, e le forme del linguaggio, ridendosi di tutti gli sforzi della riflessione, continuano anche oggidì a crescere quasi fossero organismi per sè stanti (1) ».

La lingua è cosa troppo ricca e complessa perchè possa essere il lavoro d'un individuo, ma è ad un tempo troppo una perchè sia l' opera di molti. Notisi ancora che malgrado le differenze essenziali dei diversi ceppi, tutte le lingue mostrano una grande uniformità nell'andamento generale della loro evoluzione; ciò che non è spiegabile tranne da un istinto linguistico comune dell'umanità, da uno spirito che domini gl'individui e governi il processo delle varie lingue secondo le medesime leggi.

Finalmente vuolsi osservare che ogni pensare umano accompagnato da coscienza ha per condizione l'aiuto d'una lingua già progredita; dimodochè questa non può essere il prodotto della riflessione, sibbene d'un istinto inconsapevole. E in questa opinione concordano tutti i maggiori linguisti del nostro secolo.

Osservazione. — Che le lingue non sieno il prodotto della riflessione e dell'arbitrio umano, come sostenevano i sensisti e materialisti del secolo scorso, è verissimo; verissimo che in quelle si manifesta una sapienza ben superiore a quella degl'individui sulla cui bocca si vengono

(1) Pag. 257.

Digitized by Google

formando; vero ancora che per solito toccano a più alta perfezione in certi periodi di spontaneità anzichè in quelli di riflessione e di critica. Ma perchè di grazia la *ragione*, l'elemento logico, che si dispiega e manifesta nel linguaggio dovrebbe avere a sostegno uno spirito inconscio? Se alla coscienza de' singoli rimane oscuro il lavorio secreto onde tutte le loro facoltà obbedendo alle leggi insite nella loro natura cooperano a formare e trasformare il delicato organismo della parola, se anche ciò che di tal lavoro apparisce più quà più là nella costoro coscienza, non può venire inteso da questa per non essere se non un frammento il quale è coordinato al lavoro di migliaia e migliaia d'altri e quindi non potrebb'essere inteso se non nell'insieme, e che perciò? Ne viene forse per legittima conseguenza che tutto il processo e le leggi ond'è governato abbiano ad avere per loro subbietto uno spirito ignoto a se stesso? Dov'è qui il nesso logico che lega quella premessa con questa conclusione?

CAPITOLO VII.

L'inconscio nel pensare.

Nel pensare quel che più importa è che l'idea giusta ci s'affacci nel momento giusto. Ora l'interesse che noi prendiamo per un'idea è quello che di solito determina il presentarsi di questa nella coscienza. Ma il processo per cui l'interessamento nostro eccita una rappresentazione che non era nella coscienza, è necessariamente inconsapevole, è una reazione dell'Inconscio. Ciò si vede nell'*astrazione*, che da più cose raccoglie un elemento comune; meglio ancora nella formazione di que' concetti *che contengono relazioni di più rappresentazioni fra di sè*, come sarebbero que' d'uguaglianza, di disuguaglianza, d'unità, di moltiplicità (numero), di negazione, di causalità e via dicendo. Imperocchè cosifatte nozioni sono veramente qualcosa di

Digitized by Google

nuovo, che si produce bensì da un materiale dato, ma che in questo non era contenuto. Ma le operazioni, onde questi concetti risultano, presuppongono già esistenti nell'anima i concetti medesimi; non rimane dunque altra ipotesi accettabile tranne questa, che sieno cioè il risultato d'un processo inconsapevole.

Se del pari no' analizziamo quel fenomeno psichico così semplice a prima vista che è la ricordanza, vediamo che non è possibile senza un incredibile apparato di complicatissime riflessioni. Ma un tal processo è assolutamente impossibile che si compia nella coscienza dell'uomo e del bruto durante la prima età; conviene dunque ammettere che succeda nell'Inconscio, cadendo poi istintivamente nella coscienza il suo risultato.

Un altro esempio ce l'offre la *causalità*. Per passare dal concetto della semplice *successione* a quello della successione *necessaria* — che secondo l'autore è il vero e solo contenuto del concetto di causalità, essendo la *produzione* (*Erzeugung*) nulla più che un'immagine arbitrariamente introdottavi e che in fin de' conti non è manco adattata — non c'è che una via, quella del calcolo delle probabilità. Ma niuno crederà mai che questa sia la maniera onde fanciulli ed animali si formano l'idea di causalità; dunque è mestieri che un tal processo si compia nell'Inconscio e che il risultato, cioè il concetto di causa, comparisca dappoi bell'e formato nella coscienza.

Il medesimo ragionamento potrebbe ripetersi per tutti i concetti di relazione; i quali pertanto saranno detti giustamente *a priori*, in quanto si formano in noi necessariamente ed è impossibile riceverli da fuori; in quanto poi le operazioni da cui risultano non hanno luogo nella coscienza, anzi questa li riceve come un *dato* (1), si diranno *a posteriori*.

(1) Come si concilii questa determinazione dell'*a posteriori* con quella che vedemmo altrove (V. il cap. V) dell'*a priori* io davvero non saprei dirlo e però lascierò che se la sbrighi l'autore.

Digitized by Google

A conclusioni analoghe si arriva esaminando le varie operazioni cogitative, che consistono in una sintesi di più rappresentazioni, come il definire, il passare dal principio alla conseguenza e *viceversa*, da un'alternativa a un'altra, dal particolare al generale o inversamente (dove sono compresi e i giudizi e i sillogismi e le induzioni). Per tutte cotali operazioni dello spirito occorre un processo che non si compie nè può compiersi nella coscienza; c'è dunqne una logica inconscia che guida il nostro pensiero e della quale troviamo i prodotti nella coscienza senza sapere donde ci sieno venuti.

Il lavorio inconscio si appalesa ancora maggiormente ne' processi cogitativi più complicati, dove « in una catena di pensieri che svolgesi nella coscienza parecchi anelli logicamente necessarii vengono da questa saltati senza che quasi mai ne patisca l'esattezza del risultato. Quì l'Inconscio ci si dà chiaramente a divedere come intuizione, sguardo intellettuale, sapere immediato, logica immanente » (1).

Nella matematica, per esempio, due metodi si compenetrano, il deduttivo o discorsivo e l'intuitivo; il secondo manifesta in uno sguardo istantaneo quello che il primo passo passo e faticosamente discopre. Una mente esercitata, un talento singolare, afferrano intuitivamente quello che altri non può se non percorrere discorsivamente. Ma tutti i termini del processo debbono esser dati, sebbene in un istante indivisibile, e da questo processo inconsapevole balza fuori improvviso il risultato senza che sappiamo donde ci sia provenuto. Per lo più il processo raziocinativo non si percorre avendo coscienza di tutti i suoi termini se non quando vogliamo comunicare altrui la nostra persuasione; la cosa è assai differente quando pensiamo per nostro proprio conto. Le nostre opinioni le abbiamo acquistate per lo più in via intuitiva e per mezzo di processi che noi medesimi

(1) Pag. 271.

Digitized by Google

ignoriamo; più tardi cerchiamo per esse dei fondamenti e crediamo che quelli che si riesce a trovare sieno veramente i principii generatori su cui le si reggono. E non è così. Con ciò, conchiude l' autore, sono ben lontano dal disprezzare il processo discorsivo della coscienza; tutt' altro! anzi questo è l'unica garanzia possibile per noi della rettitudine obbiettiva del nostro pensare.

Osservazione. — Moltissimi fatti psicologici, anche di quelli che appartengono al pensiero propriamente detto, non si possono spiegare senza ricorrere a de' processi, che rimangono o relativamente o assolutamente estranei alla coscienza; su ciò non v'ha dubbio. Più la psicologia s' è addentrata nell' intimo lavorio dell'anima e più ha dovuto persuadersi della gran parte che hanno in questo forze e processi, di cui non apparisce nella coscienza se non l' ultimo risultato. Dal Leibniz che per tal modo spiegava la stessa percezione sensata fino allo Herbart e a' più recenti investigatori s'è fatta larga parte a quello, che, se vogliono chiamarlo *l' inconscio psicologico*, noi lasceremo che il nome corra, benchè non ci sembri il meglio appropriato. Ma nè l' unità sostanziale di tutti i subbietti, nè specialmente l' incoscienza dell'Assoluto non ricevono da questi fatti o da quelle teorie la menoma conferma. Dirò di più; que' fatti e quelle teorie stanno più presto contro d' una tale ipotesi. Avvegnachè quanto più c'è in noi di lavoro razionale ignoto a noi stessi, quanto più c' è di logica latente inconscia, tanto più è mestieri supporre una coscienza superiore alla quale quella logica e quella ragione si riportino. Bel ragionamento invero questo di dire: dacchè tante cose si compiono in me e fuori di me con ammirabile sapienza, mentre io col mio sapere e colla mia volontà non ci concorro per nulla, bisogna conchiudere che quel principio a cui tali fatti sono dovuti neppur egli ne sappia nulla e operi così alla cieca senza sapere quello che si fa!

Questa osservazione e così le due precedenti si applicano del pari al capitolo che segue, nel quale troveremo bensì

Digitized by Google

de' cenni psicologici importanti, ma questi, senza lavorar di tanaglie, non possono fornire argomento a sostegno della tesi dell' autore.

CAPITOLO VIII.

L' Inconscio nella formazione della percezione sensitiva.

« Sulla produzione inconsapevole dello spazio s'innalza come sopra sua base la percezione sensitiva, colla quale incomincia primamente la coscienza e che alla sua volta è la base di tutto il pensiero cosciente (1). » Dietro questo principio lo Hartmann istituisce una serie di considerazioni intorno al noto teorema kantiano, che lo spazio non venga passivamente ricevuto dall' anima, ma bensì attivamente prodotto.

E in prima egli mostra come il Kant e dietro a questo il Fichte e lo Schopenhauer da quel teorema vero dedussero conseguenze idealistiche false e repugnanti alla sana ragione. Perocchè il tempo e lo spazio sono forma dell' essere non meno che del pensare. La qual cosa risulta dimostrata da una serie d' osservazioni onde apparisce che l' ipotesi dell' esistere un *Non-io* vale a dire un mondo esteriore, è infinitamente più verosimile di quella che tutto desume dall' *Io*. Ora osservando che se le percezioni sensibili ci sforzano ad ammettere l' esistenza d' una causa esterna, le *differenze* di quelle devono essere pure fondate in questa, si conchiude che alle forme spaziali e temporarie nelle nostre percezioni debbono corrispondere forme identiche o per lo meno proporzionali nel *Non-io* ossia nella causa delle nostre percezioni. Ma la seconda ipotesi, che cioè al tempo e allo spazio subbiettivi corra parallelo nelle

(1) Pag. 281.

Digitized by Google

cose in sé un sistema di rapporti non temporarii e non spaziali, quantunque accetta a taluni filosofi, apparisce improbabilissima. Perocchè 1° l'esatta corrispondenza che passa tra le verità geometriche dedotte dal pensiero e le percezioni spiegasi assai naturalmente dalla identità delle forme spaziali e temporarie; laddove togliendo codesta identità converrebbe ricorrere alla forzata ipotesi d'un'armonia prestabilita; 2° la vista e il tatto, malgrado la diversità del medio, del processo fisiologico e delle qualità corporee che affettano il senso, danno percezioni spaziali che coincidono e si confermano reciprocamente. Il che doventa un enimma insolubile, quando non si conceda la realtà dello spazio. Il medesimo dicasi del fatto che due soli sensi danno rappresentazioni spaziali e gli altri no; se il processo e gli organi sono realmente estesi nello spazio, questo fatto non è più un capriccio inesplicabile della natura.

In secondo luogo l'autore con sottili investigazioni fisiologiche e psicologiche, che qui troppo lungo sarebbe riportare, giunge alla conclusione non potersi nei processi fisiologici trovare veruna ragione (anzi una tal ragione non esserci affatto), per cui l'anima trasformi la somma delle affezioni qualitativamente differenti in un'immagine spazialmente estesa; bensì la ragione d'un tal fatto essere d'ordine teleologico, abbisognando l'anima dell'intuizione dello spazio acciò possa uscir di sè medesima e conoscere un mondo esterno.

Nota in terzo luogo l'autore, come il senso comune abbia ragione di negare la produzione subbiettiva dello spazio e di pretendere che questo sia dato nella percezione siccome un *fait accompli*, dacchè infino ad ora non si vollero riconoscere nell'anima se non processi accompagnati dalla consapevolezza. D'altra parte ha ragione anche il Kant e il suo teorema è una verità incontrastabile; ma conviene avvertire che il processo onde risulta l'intuizione dello spazio si compie fuori della coscienza, essendo anzi da questa presupposto. Onde qui pure dobbiamo riconoscere

Digitized by Google

un' attività dell' Inconscio. Finalmente intorno al *tempo* si osserva che a torto è stato sempre considerato come una forma perfettamente analoga a quella dello *spazio*. Perocchè il tempo trapassa direttamente dal processo fisiologico delle vibrazioni cerebrali nella formazione subbiettiva della percezione.

Che se d'altronde l'intermedio causale che connette il fatto fisiologico con la sensazione (dato che esista e quale che siasi la complicazione de' processi in cui consiste) ci è assolutamente ignoto e però è un processo *inconscio*, ciò è più evidente ancora di quel processo per cui le sensazioni vengono *obbiettivate* ossia riferite fuori del subbietto. L'animale e il bambino proiettano fuori di sè *immediatamente* le rappresentazioni sensibili per una suggestione dell'istinto. Se la causalità è l'unico mezzo pel pensiero filosofico, che dal subbietto ci faccia passare all'obbietto, se anche il processo istintivo si fonda analogamente sulla causalità, a ogni modo è indubitato che ciò succede *inconsciamente*. E così pure la massima parte delle funzioni psichiche, per cui le rappresentazioni sensate si elaborano e si svolgono in sistema, si compiono fuori della coscienza.

CAPITOLO IX.

L'Inconscio nella Mistica.

Sebbene la parola *mistico* sia sulle labbra di tutti, assai confuso e indeterminato è il concetto che generalmente si pensa sotto questo termine, a bene intendere il quale occorre possedere anchè in sè medesimi una vena di misticismo.

Per determinare esattamente un tal concetto conviene anzitutto sceverarne quegli accessorii e que' fenomeni accidentali, in cui molti credono erroneamente riposta l'essenza della Mistica. Per esempio il rifuggire dalla vita attiva

Digitized by Google

preferendo il quietismo della contemplazione, la tendenza all'annichilamento del corpo e dello spirito, non sono caratteri essenziali della Mistica, giacchè non pochi de' più grandi mistici sono stati attivissimi nella vita pratica. Così i disordini organici, p. es. epilessie, crampi, ecc., così l'ascetismo, così le cure miracolose, così il parlare o scrivere figurato, ampolloso, oscuro, tutti questi non possono considerarsi che come accidenti o superfetazioni dell'elemento propriamente mistico. Nè anche è da dirsi che questo consista nella religione, sì perchè la religione può appagarsi d'una rivelazione esteriore, sì perchè c'è anche un misticismo irreligioso ed empio. Vero è tuttavia che la religione è il fondo su cui la Mistica cresce più rigogliosamente e lussureggia.

Ma se prescinderemo da tutte queste accidentalità esteriori, di cui la Mistica suole ammantarsi, per ricercarne il proprio e vero nocciolo, scopriremo che questo è profondamente radicato nell'essenza dell'uomo, come quello ch'è proprio di tutti i tempi e di tutti i luoghi e ha resistito invincibilmente così all'incredulità del materialismo come a' terrori dell'inquisizione. Nè sono da disconoscere i grandi servigi che la Mistica ha reso alla civiltà umana da' neopitagorici *fino agli eroi della poesia e filosofia germanica moderna*, senza de' quali (scrive il sig. von Hartmann) *noi saremmo stati così compiutamente inondati nel secolo scorso dalle volgari sabbie del materialismo francese, che non avremmo avuto mai la testa libera Dio sa fino a quando* (1). E quello che della specie umana dicasi dell'individuo. Donde l'autore conchiude essere la Mistica un *quid sano* in sè stesso, fondato nell'intima essenza dèll'uomo e altamente pregevole, quantunque inclini a morbose escrescenze.

In che cosa poi essa consista giungesi a determinarlo osservando che il contenuto sia del pensiero, sia del sentimento, sia del volere può essere mistico e anche non essere

(1) Pag. 310.

Digitized by Google

(ad eccezione d'*un solo* sentimento che non può mai esser prodotto tranne misticamente) e però l'essenza del misticismo forza è che sia riposta nella forma, ossia nella maniera per cui il contenuto perviene alla coscienza ed esiste nella coscienza. La qual maniera, come viene confermato anche dalla testimonianza dei mistici medesimi, stà in questo che *la coscienza venga riempiuta con un contenuto (sentimento, pensiero, desiderio) che involontariamente sorge dall'Inconscio.* Quel contenuto poi che s'è detto essere esclusivamente proprio della Mistica, il sentimento mistico κατ'ἐξοχήν, il fine ultimo e supremo dei mistici, è il sentimento dell'*unità e identità dell'individuo con l'Assoluto.* La religione e la filosofia, scrive lo Hartmann, derivarono del pari dalla Mistica, sebbene amendue rinneghino questa origine, presentando i loro risultati l'una siccome rivelazioni esteriori di Dio, l'altra come prodotti del ragionamento.

Finalmente egli ci avverte del pericolo d'errore che nella Mistica è maggiore di gran lunga che non sia nel pensare razionale, avvegnachè quella non è come questo capace di riprova e di correzione. « Non già che dall'Inconscio possano venire ispirazioni false, sibbene perchè la coscienza scambia le immagini d'una fantasia non ispirata con le ispirazioni di quello (1) ». Decidere se sieno vere ispirazioni o illusioni fantastiche non si può se non dagli effetti.

Osservazione. — La chiusa del capitolo disvela apertamente la debolezza anzi l'insussistenza del concetto. Come? il misticismo può trarci facilmente in errore perchè difficilmente si possono distinguere le vere ispirazioni dell'Inconscio da'ghiribizzi della fantasia? Ma se la fantasia e tutto il lavorio psichico che la sostiene non sono altro, stando alle teorie dell'autore, se non la segreta opera dell'Inconscio? Del resto non crediamo meriti il conto di fermarci più a lungo su questa bizzarra dottrina che fa un

(1) Pag. 321.

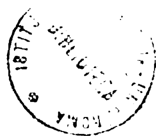
Digitized by Google

cibreo delle ispirazioni vere o supposte d'ogni religione, delle divinazioni del genio filosofico e poetico e delle allucinazioni dei visionari e la quale stentiamo a credere sia presa sul serio dall'autore medesimo. Notisi ancora siccome un carattere dell'epoca, la posizione che prende a volta a volta la filosofia anti-religiosa di fronte alle religioni positive; che dopo averle dichiarate tutte false passa a riconoscerle tutte per vere. Il principio di contraddizione poi s'acconci com'ei può; e già dopo la bacchiata che ha preso dallo Hegel ha ad essere più morto che vivo e gli dovrebbe essere passato il grillo d'immischiarsi nelle faccende della filosofia!

CAPITOLO X.

L'Inconscio nella storia.

Lo svolgimento della specie umana e quello degli organismi naturali presentano due problemi paralleli; trattasi in ambi i casi di decidere tra una causalità morta e una finalità vivente, tra il gioco fortuito degli atomi e degl'individui e l'unità d'un disegno che governa l'intero. Ora le volóntà individuali (anche se si ammetta la libertà empirica del volere) possono essere e generalmente sono indirizzate a de'fini particolari egoistici; ma cionullameno esse cooperano per lo più senza saperlo al progresso dell'intera umanità. I regressi parziali, le fermate, il procedere d'un ramo della civiltà mentre gli altri sembrano stazionari non tolgono per chi guarda l'andamento storico dall'alto, che il genere umano non sia in continuo avanzamento, anzi ogni altezza raggiunta dalle fasi passate è sempre contenuta implicitamente nelle successive. Bene è vero che non cresce del pari anche la *felicità* individuale; ma ciò non toglie che lo spirito umano e le forme della sociale convivenza non vengano sempre più perfezionandosi.



Digitized by Google

L'evoluzione spirituale dell'umanità forma il proprio e vero contenuto della storia; ma lo stato, la chiesa, la società ne sono, come a dire, la cornice e il sostegno; lo svolgimento di queste forme è indirizzato a render possibile all'uomo l'adempimento del suo mandato (1). Ora se in tutto questo grandioso processo si scorge un disegno, se tutto tende manifestamente a un fine determinato, mentre nel tempo stesso vediamo che un tal fine e un tal disegno erano e sono estranei alla coscienza degli individui che lo vengono preparando e attuando, come infatti si vede che quasi sempre gli uomini una cosa ebbero di mira e un'altra ne effettuarono, ci è forza confessare che qualche altra cosa ben diversa dai disegni consapevoli de'singoli e della fortuita combinazione delle varie azioni opera nascostamente nella storia.

---

(1) Lo scopo del nostro lavoro non ci permette di riportare in disteso le idee del von Hartmann su questo punto. Eppure sarebbe da prender nota di quello ch'egli asserisce così sul progressivo perfezionarsi dell'organismo umano rispetto all'intelligenza per via della trasmissione ereditaria delle perfezioni acquisite, come sulla lotta delle diverse razze umane tra di loro e dei diversi rami della razza superiore; lotta che a suo dire dovrà inevitabilmente terminare per lo meglio, cioè col totale sterminio delle schiatte intellettualmente più deboli. « Per quanto spaventevole sia la prospettiva di questa lotta perpetua guardata sotto il rispetto eudemonologico » così egli, « altrettanto grandiosa ella si mostra dal lato teleologico cioè in ordine al fine ultimo che è il più alto svolgimento possibile dell'intelligenza. Conviene avvezzarsi a questo pensiero, che l'*Inconscio non si lascia smovere dalle angoscie di miliardi d'individui umani nè più nè meno che da quelle d'altrettanti individui bruti, ogni qualvolta siffatti tormenti servono allo svolgimento e quindi al suo ultimo fine* (pag. 333). »

Dobbiamo parimenti rinunciare a far conoscere a'lettori le idee del von Hartmann sulla evoluzione delle tre forme, stato, chiesa e società; bastici ricordare in quanto allo stato ch'egli vede in una repubblica di repubbliche e nell'occupazione di tutte le zone temperate della terra per parte d'un solo popolo (non dice, ma si sottintende che questo dev'essere il tedesco!) il fine ultimo dello svolgimento politico. Della chiesa egli non dice senonchè questa durerà

Digitized by Google

Ora questo principio che altro mai può essere se non l'Inconscio, ossia quell'intelligenza inconsapevole che tutto vede e prevede e quel volere universale che è nel tempo stesso volere incosciente in ciascun individuo? Intelligenza e volere che operano sotto forma d'istinto storico, guidando a loro insaputa le azioni degli uomini fintantochè la costoro intelligenza cosciente non è matura abbastanza per far suoi propri i fini della storia.

In questo suo concetto lo Hartmann pretende conciliare tutto quello che hanno in sè di vero il *fato* degli antichi (che è la necessità assoluta del concatenamento causale), la Provvidenza de'cristiani (che è il sapiente e infallibile coor-

---

ancora buona pezza a essere un momento importante nella vita dell'umanità, sebbene occupando il terzo posto, cioè dietro allo stato e alla società. Ma col crescere che verrà facendo la *solidità dell'intima sostanza spirituale* dell'uomo la chiesa visibile perderà sempre più della sua importanza (!).

Il cosmopolitismo della chiesa medievale ha prodotto effetti grandiosi così sotto il rispetto politico come sotto il sociale, atterrando le barriere nazionali, creando una coscienza solidale ne'popoli e stati differenti e preparando la coscienza cosmopolitica dei tempi moderni. Così la chiesa prepara naturalmente il passaggio alla *terza* forma, che è la società.

Questa si svolge per quattro fasi principali che sono: 1° lo stato di natura, col frazionamento atomico e la libertà individuale, i quali impediscono ogni agiatezza e ogni coltura; 2° la fase della *signoria personale*, che colla schiavitù, colla divisione del lavoro e con una produzione superiore al consumo genera un accumulamento di ricchezza; 3° la *signoria del capitale*, in cui il capitale mobile toglie la mano all'immobile, con rapido aumento di ricchezza e di benessere, ma solamente a profitto del capitalista; 4° la fase della *libera associazione*, che emanciperà l'operaio dal giogo del capitale e lo collocherà al suo vero posto.

Questa è dall'autore assegnata al futuro. Noterò come una particolare caratteristica, che egli attribuisce a questo periodo dell'avvenire, la soppressione del danaro (fatta eccezione per la monèta spicciola) reso inutile dalla generale introduzione del sistema dei libretti, a quel modo che nelle fasi precedenti il danaro aveva reso inutile lo scambio in natura.

Digitized by Google

dinamento di tutto quello che accade, come mezzo al fine), e il *razionalismo empirico* de' moderni (pel quale la storia è il prodotto esclusivo dell'attività degli individui operanti a tenore di leggi psicologiche, senza intervento di miracoli o di potenze soprannaturali). Che bisogno dunque — conchiude egli quì — di trarre in campo un Dio trascendente?

Osservazione. — Nessun quadro è più cupo di questo che lo Hartmann ci fa della storia, dove tutto vediamo sacrificato ad un fine, che non può davvero esser tale se non per un *Inconscio,* giacchè la *coscienza* si rifiuta di riconoscerlo. Ma su questo punto ci asterremo dall'addentrarci più oltre, dovendo parlarne di proposito nella seconda parte del nostro lavoro che verserà sulla *Metafisica dell' Inconscio.* Imperocchè ogni giudizio intorno al valore della storia dipende necessariamente dal criterio che si adotta, nè si può parlare d'avanzamento o di regresso, d'un meglio o d'un peggio, senza avere determinato la natura del *fine* e del *bene* che solo può essere fine supremo.

Che poi le volontà individuali possano trovarsi in opposizione alla volontà universale, è manifesto per chiunque riconosca la libertà; ma in un sistema deterministico, in un sistema che immedesima la psiche individuale coll'anima cosmica, come mai avrebbe a sorgere quella contraddizione? O è forse un gioco dell'Inconscio codesto, di volere una cosa come uno, un'altra come molti, sollazzandosi poi nel vedere come i molti voleri divisi e discordi conducano loro malgrado all'adempimento del volere uno? Potremmo forse crederlo, se appunto egli non fosse l'Inconscio!

Lasciamo da parte le più o meno felici o infelici divinazioni dell'autore intorno al futuro svolgimento delle tre forme, stato, chiesa e società, che ciascuno si compiace di foggiarsi a seconda delle sue predilezioni, mentre forse si va lontani tutti le mille miglia dal vero. Ma quello che ci sembra esser grave, quello che ci lascia un'impressione di doloroso stupore è il vedere tutti i più validi argomenti che dimostrano il mondo della natura e quello più ancora

Digitized by Google

della storia essere governati da una sapienza infinita, per uno strano pervertimento de' concetti metafisici, fatti servire a sostegno d'un panteismo, che a vero dire non merita nemmeno questo nome come quello che negando all'assoluto ogni coscienza di sè è più veramente una boriosa e paradossale forma d'ateismo. Nella chiusa del capitolo l'autore si compiace d'essere riuscito a conciliare in uno il fato degli antichi, la provvidenza de' cristiani e l'empirismo razionalistico de' moderni, vale a dire la concatenazione causale, l'ordinamento teleologico e il concetto dell'attività individuale come unico fattore della storia. Ma il fato, anzichè rappresentare la necessità del nesso causale, è la negazione di questo, consistendo invece in una predestinazione assoluta e come a dire frammentaria d'ogni singolo avvenimento, sicchè questi non dipendono gli uni dagli altri, ma tutti in pari grado e immediatamente da quella. Il razionalismo empirico de' moderni poi da un lato è ben lontano del negare il concatenamento causale e dall'altro ha per suo carattere distintivo non già di riconoscere l'azione degl'individui nella storia, ma di riconoscere quella sola. Se voi gli togliete questa esclusività non lo potete più conciliare con verun' altra ipotesi, perchè l'avete distrutto. Finalmente la provvidenza dei cristiani nè disconosce la causalità, nè sostituisce se stessa all'attività de' singoli uomini; anzi a quest' ultima concede molto più di quel che possa verun sistema panteistico, perchè riconoscendo la libertà morale dell'agente, a questo attribuisce una vera iniziativa e ne fa così un fattore reale e non solo apparente della storia. Cosicchè se i tre momenti o rispetti, causale, teleologico e individuale, si adunano in uno armonicamente, gli è nel concetto cristiano, secondo il quale la storia si fa dagli uomini e si svolge in serie di cause e d'effetti, ma sotto la guida del consiglio divino.

Digitized by Google

CAPITOLO XI.

L' Inconscio e la coscienza considerati nel loro valore rispetto alla vita umana.

Avendo fin qui esaltato i pregi dell' Inconscio teme l' autore d'essere sospettato di parzialità e però in questo capitolo intende fare le parti giuste anche alla coscienza, commisurando il rispettivo valore di questa e del suo contrario nella vita.

Ora la riflessione e il conoscimento avvertito hanno nell' uomo una sfera d' azione pratica, di cui qui si accennano i principali effetti. I quali sono: 1° impedire che l' intelletto venga illuso dagli affetti; 2° combattere l' irriflessione e l' irresolutezza; 3° scegliere acconciatamente i mezzi corrispondenti a' fini; 4° determinare la volontà non secondo l' impulso del momento, ma dietro il principio della massima possibile felicità complessiva di se medesimi; 5° miglioramento de' costumi per l' applicazione riflessa del principio precedente; 6° scelta opportuna dello stato, del modo d'impiegare il tempo libero, ecc.; 7° soppressione di sensazioni sgradevoli inutili; 8° procacciare il più nobile e durevole diletto umano coll' investigazione della verità; 9° favorire la produzione artistica col lavoro cosciente e colla critica.

Se a fronte di questi vantaggi che arreca la conoscenza riflessa si mettono quelli dovuti all' azione inconsapevole, che vennero per la massima parte accennati ne' capitoli precedenti, risulta evidente che la coscienza e l' incoscienza hanno ciascuna un proprio ambito nel quale predominano; che la prima *in un certo senso* è superiore alla seconda, sebbene l' Inconscio generalmente sorpassi di molto per sicurezza, facilità, prontezza tutto quello che è capace di fare la ragione consapevole. Certo per l' uomo questa ha

Digitized by Google

un' importanza prevalente, ma non bisogna per altro soffocare la voce dell' Inconscio. Perocchè la riflessione è bensì critica, negativa, combinatrice, misuratrice; ma la produzione originale, l' invenzione, il genio creatore, non si trovano che nelle ispirazioni dell' Inconscio! « Guai a quella età » esclama l' autore « che soffoca violentemente la sua voce » (1), e seguita raccomandando che nell' educazione, massime delle donne, non si coltivi esclusivamente la riflessione e la ragione, ma si lasci campo agl' influssi vivificanti dell' Inconscio. « Finalmente » conchiude « converrebbe tenere incessantemente presente a se stessi e agli altri tuttociò di cui andiamo debitori all' Inconscio, per far contrappeso a' vantaggi della ragione riflessa, acciò la sorgente d'ogni vero e d'ogni bello, già essiccata a mezzo, non inaridisca del tutto e l' umanità non diventi decrepita anzi tempo » (2).

Osservazione. — Nel bilanciare i pregi della coscienza con quelli dell' incoscienza l' autore ha toccato più d' una verità se non nuova certo troppo facilmente dimenticata. E questo diciamo tanto più sicuramente in quanto che l' elemento spontaneo irriflesso, a cui qui accenna come a sorgente di vita morale e intellettuale, è cosa che si può ammettere senza per nulla accettare vuoi l' identità sostanziale di tutti gl' individui, vuoi l' incoscienza dell' Assoluto. Ma c' è un pericolo in cosiffatta sentenza, in questa glorificazione dei moti istintivi irriflessi, contro del quale è dovere di mettere in guardia la gioventù e gli educatori. E questo pericolo gravissimo è di confondere le ispirazioni del sentimento estetico e morale, che sono la più nobile e schietta manifestazione della nostra natura razionale, della nostra non identità ma somiglianza col Creatore, con le suggestioni dell' egoismo e della sensualità. La vita reale,

(1) Pag. 358.
(2) Pag. 360.

Digitized by Google

nonchè il romanzo e il dramma moderno, troppi esempi ci offrono di questo deplorabile pervertimento, di questo scambio funesto tra l'impeto morboso della passione e il getto puro e sano de' nobili istinti.

L'autore medesimo, dove, per esempio, consiglia di render più famigliare ai giovani la vita de' bruti, acciò « in questa sorgente genuina di schietta natura imparino ad intendere la loro propria essenza sotto forma più semplice (1) » e là dove raccomanda di non voler rendere troppo ragionevole la donna, la quale e' vorrebbe lasciare del tutto alla guida dell'istinto, ci sembra non abbia saputo guardarsi da questa confusione.

E d'altra parte come se ne guarderà cui manchi ogni criterio assoluto per distinguere l'elemento sano di nostra natura dal corrotto? il demoniaco dal divino? chi nella ragione e nella riflessione non sa vedere se non la fredda luce d'un raffinato egoismo?

---

(1) Pag. 359.

FINE DELLA PARTE PRIMA.

Digitized by Google

PARTE SECONDA

Digitized by Google

Digitized by Google

SEZIONE TERZA

Metafisica dell' Inconscio

CAPITOLO I.

In che differisca l'attività spirituale cosciente dalla incosciente; unità del volere e dell'idea nell'Inconscio

1. L'*Inconscio non ammala;* all'incontro l'attività cosciente è soggetta a pertubazioni, quando i suoi organi materiali sono sconcertati.

2. L'*Inconscio non si stanca*. Ma ogni attività cosciente, a cagione de'suoi organi materiali, che spesso consumano maggior quantità di materia di quella che viene risarcita dalla nutrizione, sottostà così alla parziale stanchezza come al compiuto esaurimento. Il quale poi non può essere riparato che dal sonno. A misura invece che un'attività psichica si accosta all'incoscienza, come p. es. ne' sentimenti, nell'esaltazione mistica, ecc., tanto meno vediamo esserci luogo a stanchezza.

3. *Ogni rappresentazione cosciente veste la forma della sensibilità; il pensiero inconscio non può essere che di natura insensibile.* Noi pensiamo per via d'immagini e d'astrazioni; ma le prime evidentemente sono trasformazioni e combinazioni di sensazioni, e le seconde, per quanto ridotte a un minimo, sono pur sempre rimasugli d'impressioni sensibili e quindi rivestono ancora la forma della sensibilità.

Come poi la percezione sensata si accompagna *eo ipso* con la coscienza e non presenta veruna somiglianza colle cose che la provocano, così per contrario l'attività cogi-

Digitized by Google

tativa dell'Inconscio, sebbene noi non possiamo formarcene alcuna nozione positiva, è assai probabile che rappresenti le cose quali sono in se stesse. Infatti non si saprebbe immaginare per qual ragione le cose dovessero all'Inconscio apparire differenti da quello che sono in realtà.

4. *L'Inconscio non vacilla nè dubita; non abbisogna di tempo per riflettere, ma afferra istantaneamente il risultato* nel momento medesimo in cui pensa il processo logico che produce il risultato medesimo. Il che val quanto dire che lo intuisce con visione immediata per l'infinita potenza del *Logico*.

5. *L'Inconscio non erra*. Quelli che potrebbero parere sbagli dell'Inconscio, come a cagion d'es. i pretesi errori dell'istinto, esaminati ponderatamente non possono dirsi tali, scoprendosi altre cause a cui recarli.

6. *La coscienza acquista valore soltanto dalla memoria*. La formazione dei concetti, l'accumulamento delle esperienze, ogni perfezionamento del pensiero cosciente dipende dal conservarsi le tracce delle impressioni passate. *All'Inconscio per lo contrario non possiamo attribuire memoria di sorta*. Infatti esso non ha cervello, nel quale possano conservarsi le impressioni, nè ha bisogno d'istituir confronti o di raccôrre esperienze, come quello che intuisce in un solo sguardo tutto ciò che gli occorre di sapere.

7. *Nell'Inconscio il volere e l'idea sono congiunti in una indivisibile unità*. All'incontro nella coscienza non può essere voluta una cosa che non sia pensata, ma ben può essere pensata senza essere voluta; perciò *la coscienza è la possibilità dell'emancipazione dell'intelletto dalla volontà*. Infatti la volontà non può volere che l'effettuazione del suo contenuto (oggetto), che è quanto dire della rappresentazione congiunta con essa. E alla sua volta il pensare, essendo in quanto tale affatto privo d'ogni interesse e quindi assolutamente indifferente e inattivo, non ha in sè nemmeno il fondamento della sua propria esistenza. Di qui si vede la mutua dipendenza e l'intima

Digitized by Google

unione della volontà e dell'idea (rappresentazione) nell'Inconscio.

Al contrario la rappresentazione cosciente è un prodotto di differenti fattori.

Osservazione. — In quanto ai primi due punti, posto che il von Hartmann ci assicura l'Inconscio non andar soggetto nè a malattie nè a stanchezza (beato lui!) segno è ch'egli, chissà come? l'ha risaputo; però cortesia vuole che se gli creda. Sebbene, a dire il vero, la cosa a me parrebbe più che dubbia, ove almeno l'Inconscio si prenda in senso psicologico, a quel modo che prendesi il concetto opposto dell'attività cosciente. E chi difatti oserebbe asserire che tutte le funzioni psichiche, che si compiono senza averne coscienza, come p. es. gli atti istintivi, proseguano senza alterazione di sorta e con perfetta regolarità, quando l'organismo è malato? E forsechè gli uomini, che per gravi perturbazioni fisiologiche hanno perduto la coscienza, diventano *eo ipso* sani come pesci, anzi immortali? Che poi la vita del sentimento poco o nulla si risenta della stanchezza e dell'esaurimento degli organi, mi sembra un asserto molto arrischiato.

Ma sia di ciò come si vuole, quello che per mio avviso c'è di più contrario al vero è quanto leggiamo al n. 3. Perocchè

a) L'elemento sensibile, che secondo lo Hartmann domina nel pensiero cosciente tanto da costituire la base anche de'pensamenti più astratti, appartiene per intero alla materia del pensiero medesimo. La forma di questo, vale a dire ciò per cui il pensare è tutt'altra cosa dal sentire e dall'immaginare, ciò che trasforma le sensazioni e le immagini in concetti e i rapporti di questi in giudizi, in altre parole la forma ideale, che non è nulla di sensibile, sorge primamente coll'affermazione, con quell'atto intellettivo insomma che costituisce la coscieza intesa in senso proprio.

b) Lasciando stare la prova indiretta con cui l'autore vuol dimostrare che il conoscere inconscio è vero cono-

Digitized by Google

scere, perchè intende le cose come sono in se medesime (prova che non so quanta forza possa avere anche agli occhi di chi l'ha trovata), l'affermare che il pensiero cosciente per ciò stesso che è cosciente è irretito senza rimedio nella illusione, è un errore così enorme che si distrugge da se stesso. Perocchè in primo luogo è falsissimo, come s'è visto pur ora, il principio onde emana, cioè che la coscienza s'identifichi colla sensibilità; quando anzi quello per cui il pensiero è pensiero e la coscienza è coscienza consiste in ciò che l'illusione della sensibilità viene neutralizzata e dissipata col solo fatto dell' affermarla e riconoscerla per quello che la è, vale a dire come un prodotto subbiettivo dello stimolo e della reazione psichica.

In secondo luogo io chiederei all'autore se tuttociò che egli ha pensato intorno a questi argomenti, tutto anzi il suo sistema filosofico, e' l'abbia pensato con o senza coscienza. Ammettere l'ultimo supposto sarebbe un'insolenza, equivalendo al dire che lui stesso *non sapeva* quello che si scrivesse.

Nel primo caso poi con qual fronte oserebbe egli darci per vero, cioè per conforme al genuino essere delle cose quello che ha pensato nella forma della coscienza?

Debolissimo ancora è l'argomento riportato al n. 5 Il sistema di difesa adottato in questi casi dall'autore consiste nel ridurre gli errori di che potrebbe esser messo in colpa l'Inconscio, al caso, all'influenza dell'organismo, a fatti coscienti, ecc.; nel dirci insomma: dovunque ci fu errore, segno è che l'ispirazione o l'impulso non proveniva dall'Inconscio. Sistema per verità molto comodo e col quale io non saprei che cosa non possa provarsi, ma che oltracciò non regge nella filosofia che stiamo esaminando, dal momento che e organismo e casi e influenze e tutto in una parola ciò che si adduce come fonte di errore, tutto è produzione e opera dell'Inconscio.

Al n. 6 è detto che l'Inconscio non ricorda perchè non ha cervello. Questo asserto potrebbe tutt'al più venire ac-

Digitized by Google

cettato da chi suppone che le immagini non si conservino nello spirito, ma nelle disposizioni molecolari del cervello, da chi non è arrivato a capire che ritentiva, abitudine, riproduzione sono fatti così esclusivamente proprii dell'anima, che tutto ciò che sembra avervi d' analogo nei fatti materiali appunto riceve quest' apparenza per un trasportar che facciamo nelle cose esteriori i fenomeni nterni dello spirito.

CAPITOLO II.

Cervello e gangli in quanto condizione della coscienza animale

La tesi fondamentale del materialismo suona: nessuna attività spirituale può effettuarsi trannechè per una funzione del cervello. Ora qui si affaccia il dilemma: o l'attività spirituale è semplicemente una funzione del cervello, ovvero è il prodotto di questa funzione e d'un'altra che per sè non si manifesta anzi è puramente potenziale, e non apparisce che nella funzione normale del cervello. Ognuno vede come quella decisione del dilemma che rifiuta il secondo elemento, quasi inutile e inconcludente zavorra, sia appena possibile a evitarsi. Ma ciò che qui si dice dell'attività spirituale in genere, non è vero se non di quella che è accompagnata dalla coscienza; la cosa cammina ben diversamente a rispetto del pensiero inconscio che è l'originario. Quindi il principio sopra citato vuole essere corretto così: « nessuna attività spirituale cosciente può effettuarsi trannechè per una funzione del cervello. » La materia pertanto non è condizione se non della coscienza.

Ora ecco in breve i fatti di cui quella proposizione è l'espressione teoretica:

1° Il cervello è il più alto prodotto dell'attività organica così rispetto alla forma come alla materia. Nel cervello si trovano monti, valli, ponti, canali, travi, volte, artigli, corni, arpe e via via; delle quali bizzarre forme

Digitized by Google

niuno è mai riuscito a intendere quello che importino (V. Huschke. — *Il cranio, il cerebro e l'anima dell'uomo*). Non c' è altro organo animale che presenti forme così delicate, così meravigliose, così varie, nè una struttura così fina e peculiare.

2° Nel cervello lo scambio delle materie è più rapido che non in qualsiasi altra parte del corpo e però incomparabilmente maggiore l'afflusso del sangue.

3° Il cervello (e qui s'intende sempre il grande cervello) non ha veruna importanza diretta riguardo alle funzioni organiche della vita corporea. Gli esperimenti di Flourens lo dimostrano ad esuberanza.

4° Crescendo in perfezione il cervello, o i nodi gangliónari che ne fanno le veci, cresce la capacità intellettuale nella scala degli animali.

5° Le disposizioni e attitudini mentali dell'uomo stanno in proporzione della *grandezza* del cervello se non in quanto la *qualità* di esso produce delle deviazioni da questa regola.

6° Il pensare accompagnato da coscienza rinforza il cervello, come accade di qualunque funzione rispetto al suo organo, e l'attività del pensiero è sempre accompagnata da consumo di materia.

7° Ogni alterazione dell'integrità del cervello produce una perturbazione nell'attività cosciente dello spirito, a meno che la funzione d'un emisfero non venga supplita dalla parte corrispondente dell'altro.

Anche il fatto ben noto che niun genere di malattie si trasmette per eredità in così gran proporzione come le malattie mentali, dimostra abbastanza che tutti gli sconcerti dello spirito dipendono direttamente o indirettamente da sconcerti delle funzioni cerebrali.

8° *Non si dà veruna attività spirituale cosciente separata o distinta dalla funzione cerebrale.*

Infatti quanto maggiore è lo sconcerto dell'attività del cervello, tanto maggiore è il disordine delle facoltà mentali; donde segue naturalmente la conclusione che soppressa

Digitized by Google

del tutto la prima, anche le seconde debbono scomparire. Alcuni fatti che sembrerebbero dimostrare il contrario, come, per es., il ritorno della consapevolezza alcuni istanti prima della morte, la straordinaria e intuitiva rapidità e lucidezza delle idee in certe circostanze, si spiegano agevolmente da una sopraeccitazione del cervello, alla quale fa per l'appunto di contrappeso l'anestesia esteriore.

Osservazione. — L'autore accetta per intero le conclusioni de'materialisti rispetto all'attività mentale accompagnata dalla coscienza e rannichia tutto il suo spiritualismo nell'attività inconsapevole. Chi volesse scherzare sulle parole avrebbe qui buon giuoco; ma una critica seria non si compiace di siffatti scherzi. E d'altra parte la cosa è troppo grave, perchè sia lecito di volgerla in burla. Se infatti concedasi che il pensiero cosciente, il quale in fin de' conti è il solo che meriti d'essere chiamato pensiero, è assolutamente dipendente dall'attività organica, anzi si confonde con questa, lo spirito è bello e spacciato e non è più che un nome. Ma in fe' d'Iddio! che cosa prova tutta codesta batteria rugginosa d'argomenti in favore del materialismo? se non quello che già nessun psicologo spiritualista si sogna pur di negare, cioè che il funzionare degli organi e in particolare del cervello è condizione, sia poi immediata o mediata, d'ogni attività cogitativa? Qual'è invece la conclusione che il signor von Hartmann dichiara appena possibile a evitarsi? che l'attività spirituale è la stessa funzione del cervello. Ora contro questa conclusione stanno due obbiezioni, della cui forza lascieremo giudice ogni lettore non accecato dalla prevenzione. La prima è quella che fu messa in evidenza dal Du Bois-Reymond medesimo nel suo celebre discorso intorno a'limiti del sapere naturale, cioè che nessun fatto fisiologico porge il menomo appiglio a spiegare i fatti psichici. Questa per sè non ha che un valore relativo, in quanto lascia sempre aperta la scappatoia della nostra ignoranza. Noi non vediamo come mai da' fatti che accadono negli organi procedano i fenomeni

Digitized by Google

dello spirito; ma il nostro non intenderlo non torrebbe che il modo ci possa essere. La seconda poi chiude anche questo sotterfugio, in quanto dall'analisi dei fatti spirituali risulta dimostrato che questi *non possono* derivare dai moti materiali, essendovi tra l'unità intensiva degli uni e la pluralità estensiva degli altri non solamente eterogeneità, ma diametrale opposizione (1). In quanto ai fenomeni inconsapevoli, noi al contrario del von Hartmnn saremmo piuttosto disposti a sacrificarli al materialismo, come quelli che difettando dell'unità dovuta alla coscienza potrebbero per avventura non repugnare del tutto a un principio multiforme ed esteso.

CAPITOLO III.

Origine della coscienza.

1° Come la rappresentazione diventi cosciente.

A voler mettere in luce la genesi della coscienza è necessario procedere per via indiretta, perocchè ciò che primamente la produce è chiaro che non può cadere direttamente nella coscienza medesima. E anzitutto conviene distinguere la semplice coscienza dalla coscienza di sè; infatti quella non involge necessariamente come la seconda, una relazione cosciente verso il soggetto. Ma che cos'è poi finalmente la coscienza in sè medesima? A questa domanda l'autore risponde in prima ch'essa non consiste nella semplice forma della sensibilità, perciò che questa non le è essenziale (2), e nemmeno nella ricordanza, per la ragione che

(1) Pe le obbiezioni che contro questi principii altri pretendesse cavare, per es., dalla *conduttibilità* del sistema nerveo-cerebrale, veggasi l'*osservazione* al capitolo seguente e in particolare i luoghi del Lotze quivi citati.

(2) In prova di ciò l'autore allega due ragioni. La prima è che l'Inconscio dee senza fallo aver pensato la forma della sensibilità, se pur l'ha creata e creata così acconciamente; la seconda, che l'imma-

Digitized by Google

questa presuppone la coscienza. Ma considerando come le vibrazioni cerebrali e quindi, parlando in generale, un movimento di materia costituiscano una *conditio sine qua non* della coscienza e che d'altra parte l'attività spirituale inconsapevole vuol essere necessariamente risguardata come immateriale, si viene per ultimo nella conclusione che volere e pensare sono attività spirituali comuni tanto al conscio come all'inconscio, mentre la forma della coscienza è dovuta all'azione della materia sullo spirito. Non sono dunque nè il contenuto della rappresentazione nè la sua forma sensibile che costituiscono la coscienza e però questa è un *accidente* che sopravviene alla rappresentazione d'altronde.

Ma la materia non può che provocare l'apparizione della coscienza ; il vero e proprio principio da cui questa muove forz'è che sia ancora di natura spirituale. Ora se non è, come s'è visto, la rappresentazione, l'idea, che altro mai

ginare altri mondi con altre forme d'esistenza e di coscienza non involge contraddizione.

Ma la prima, la quale tenderebbe a provare esistere sensibilità senza coscienza, dimentica la differenza che corre dall'esistere *idealmente*, come pensato, all'esistere *realmente;* precisamente come se altri dicesse che l'essor morto e il passeggiare colle proprie gambe per la piazza non sono cose incompatibili fra loro, perchè si può passeggiare per la piazza pensando alla propria morte. In quanto alla seconda, sebbene vera in se stessa, non è però tale che l'autore, massime in questo luogo, potesse servirsene legittimamente. Perocchè a voler dimostrare per via della sola mancanza di contraddizione che la coscienza non è essenzialmente legata dalla sensibilità, occorrerebbe in prima d'aver già compiutamente analizzato i due rispettivi concetti (mentre si sta ancora cercando che cosa sia la coscienza) e di più abbandonare il terreno dell'esperienza per mettersi ne' campi dell'*a priori*.

Del resto il primo argomento proverebbe troppo pel nostro filosofo, essendochè nel suo sistema l'Inconscio essendo l'autore anche della *coscienza* dovrebbe prima averla pensata. Ma su questa difficoltà che lo Hartmann in altro luogo non ha dissimulato V. il cap. VIII e la nostra osservazione.

Digitized by Google

potrebb'essere tranne la volontà? Questa per sè è unita indissolubilmente coll'idea; ma per la coscienza e solo per la coscienza l'idea giunge a staccarsi dalla sua matrice, il volere. La coscienza dunque è il distacco dell'idea dal volere e l'opposizione di questo contro l'emanciparsi di quella o, in altri termini, lo *stupore del volere* per l'esistenza *indipendente* della rappresentazione, cui egli non vorrebbe.

Di qui viene che la coscienza è per se stessa accompagnata da un certo dispiacere, come quella che nasce dall'impotenza della volontà di fronte alla rappresentazione che sorge da un processo esterno, cioè dall'azione della materia. Bene è vero che questo dispiacere, per essere distribuito in dosi minime, nella più parte de' casi non viene riflessamente avvertito.

E quì ci s'affaccia il vecchio problema circa il commercio dello spirito col corpo. L'autore lo risolve non già, a quel ch'ei dice, trasformando la materia in un fenomeno subbiettivo come fecero il Kant e il Fichte, nè riducendo lo spirito a un'apparenza risultante da processi materiali, come i materialisti; sibbene mantenendo la realtà rispettiva così dello spirito come della materia e nel tempo stesso supponendo che l'essenza dell'uno e dell'altra sia identica. Ciò che del resto, come vedremo, l'autore si sforza di dimostrare più innanzi.

Come la materia, in quanto è fenomeno *reale obbiettivo* esiste soltanto pel conflitto di due voleri atomici (*Atomwillen*) (1) le cui manifestazioni s'intersecano mutuamente, così dal medesimo conflitto ha origine la primitiva apprensione cosciente della *sensazione* come *fenomeno*

(1) Così questa espressione, che qui riesce necessariamente oscura, come in generale la pluralità dei voleri e degli spiriti, in cui si spezza l'unità dell'unico volere e dell'unico pensiero incosciente, riceveranno lume dai capitoli seguenti. L'autore medesimo avverte che nella sua spiegazione della coscienza non ha potuto a meno di anticipare teorie che vengono svolte nel processo dell'opera.

Digitized by Google

ideale subbiettivo. Il volere poi non potrebbe venire a rompersi contro un ostacolo e così produrre la coscienza, se non s'incontrasse in un altro volere col quale abbia un sfera comune d'azione. Ora le condizioni che rendono possibile una sfera d' azione comune a vari voleri sono date appunto tra lo spirito e il suo corpo. « Nel cap. IV si vedrà che lo spirito individuale, ossia l'anima d'un corpo non è altro che la somma delle funzioni dell'Unitutto inconscio indirizzate a questo organismo corporeo. Questo organismo dunque, vale a dire questo aggregato d' atomi così ordinati è lo scopo espressamente compreso nell' oggetto (*Inhalt*) della rappresentazione inconscia di tutte le funzioni volitive di questo spirito individuale. Non può darsi veruna funzione in questo spirito individuale, la quale inconsciamente non si riferisca a questo organismo, anzi che non racchiuda nel tenore delle sue rappresentazioni determinate parti dell' organismo stesso o determinate mutazioni speciali di giacitura di cotali parti. Perciò ogni spirito individuale possiede la facoltà di venire in collisione coi voleri atomici del suo organismo » (1).

2. Come pervengano alla coscienza il dolore e il piacere.

La coscienza non ha per suo unico oggetto le rappresentazioni; anche il piacere e il dolore, anche il volere possono cadere nella coscienza. In che modo?

Cominciando quì dai sentimenti l'autore osserva che il dolore consistendo in un volere non soddisfatto deve sempre esser accompagnato da coscienza. Perocchè la volontà non può volere il non appagamento di se stessa e quindi si realizza in tal caso quella che fu dianzi riconosciuta come condizione della coscienza, cioè « lo stupore della volontà per qualche cosa che non proviene da lei e che pure esiste realmente e si fa sentire. »

Il piacere all'incontro non può per se stesso pervenire

(1) Pag. 399 seg.

Digitized by Google

a coscienza, perchè effettuandosi l'oggetto del volere non nasce nulla che faccia contrasto al volere medesimo. Ma la cosa cammina diversamente allorchè siasi già formata una coscienza, che accumula e confronta osservazioni e sperienze. Allora da' molti casi in cui il volere restò insoddisfatto s' imparano a conoscere gli ostacoli che ogni volontà incontra nel modo esterno, come pure le condizioni esteriori necessarie acciocchè il volere si effettui. Riconosciuta così la soddisfazione del volere siccome dipendente in tutto o in parte da fuori, il piacere stesso è con ciò entrato nella coscienza.

Questa spiegazione vedesi confermata dall'esperienza; la quale ci mostra come ogni soddisfazione che duri senza interruzione cessa per ciò stesso d'essere un piacere avvertito dalla coscienza.

3. L'incoscienza del volere.

Il volere fu da noi detto cosciente ovvero incosciente, secondochè il suo soggetto è o non è presente alla coscienza; ma propriamente parlando esso è sempre assolutamente inconscio e ciò per la ragione che non può mai trovarsi in opposizione con se medesimo. Infatti se la coscienza è prodotta dal contrasto che il volere sostiene da qualche cosa che non procede da lui, è chiaro che il volere, non potendo mai riconoscersi come procedente da altro che da se stesso, non può impartire a sè la coscienza.

Nondimeno sembra a ciascuno d'esser conscio del suo proprio volere. Questa illusione deriva da una o da più delle quattro cause infrascritte.

E sono:

1° La coscienza del motivo che ci muove. Vedendo, per es., una rappresentazione essere eseguita da un movimento del nostro corpo e non conoscendo veruna causa fuori di noi che lo produca, concepiamo istintivamente come causa di quel movimento il nostro volere.

2° La coscienza dei sentimenti che accompagnano o

Digitized by Google

seguono il volere. I piaceri o dispiaceri che sono concomitanti a certe rappresentazioni, alle quali sogliono tener dietro dati movimenti, e i sentimenti prodotti da questi movimenti medesimi rappresentano nella coscienza il volere stesso di cui sono cause od effetti;

3° L'effetto del volere, cioè l'azione, e

4° L'oggetto voluto, in quanto sono presenti alla coscienza, producono l'illusione per cui ci sembra d'esser consci dell'atto medesimo volitivo.

Di qui si spiegano da un lato i ripetuti tentativi che la storia della filosofia ci mostra, fatti per risolvere il volere in rappresentazioni (ciò che a niuno sarebbe venuto in mente di tentare, quando la volontà fosse cosa appresa immediatamente dalla coscienza), e dall'altro l'errore dello Schopenhauer, il quale afferma per l'appunto che noi cogliamo direttamente in noi stessi il volere quasi nucleo della nostra essenza.

4. La coscienza non ha gradi.

Se la coscienza nasce dall'opposizione del volere contro qualche cosa che non emana da lui e che tuttavia fa sentire la sua presenza, ne segue che la coscienza, consistendo in una negazione, non può come tale aver gradi. Questa proposizione dedotta così *a priori* sembra a prima giunta contradetta dall'esperienza, Ma se ben si consideri una tale apparenza di gradi nella coscienza procede dalla confusione che frequentemente suol farsi fra il concetto di quella e due altri affini, che sono l'*attenzione* e l'*autocoscienza*. La prima essendo una corrente nervea che va dal centro alla periferia e che serve a rialzare la suscettività dei nervi rispetto agli stimoli, massime se questi ultimi sono deboli, è chiaro che può essere più o meno energica. Ma l'effetto di essa non è già di produrre una coscienza più o meno forte, sibbene di presentarle un oggetto anzichè un altro o una rappresentazione viva anzichè molte languide.

Il medesimo dicasi per un altro verso della *coscienza*

Digitized by Google

di sè. Questa non è già pura forma, come la semplice coscienza, ma suppone una materia, cioè l'*Io* colle sue determinazioni. Ora è chiaro che l'autocoscienza può abbracciare più o meno di queste e però è suscettiva di gradi in ragione del suo contenuto. Ma ciò può dirsi della coscienza in quanto tale; essa è coscienza del pari qual che ne sia l'oggetto, è o non è. Quelle che sogliono considerarsi come differenze di essa e per cui distinguiamo una coscienza inferiore da una più alta e più dispiegata sono propriamente differenze che risguardano la povertà o ricchezza del suo contenuto.

5. L'unità della coscienza.

L'unità della coscienza è cosa affatto distinta dall' unità metafisica della sostanza psichica. Infatti anche « i partigiani delle anime une e individuali devono confessare che la stessa unità della coscienza può spezzarsi in più coscienze separate e al tutto indipendenti fra di loro, pure rimanendo *una* l'anima che sopporta queste differenti coscienze. » (1) Il che è dimostrato in modo segnalato da esempi patologici, ma sotto forme più deboli si può osservare frequentemente.

Ora in che cosa consiste e a cosa è dovuta l'unità della coscienza? Essa consiste in ciò che rappresentazioni divise nel tempo e nello spazio possono venire paragonate fra di loro; tolta la possibilità di questo confronto, è tolta l'unità della coscienza.

In quanto alle cause e alle condizioni di essa si nota come il paragone istituito fra rappresentazioni divise nel tempo è reso possibile dalla ricordanza. Per la quale occorre che due rappresentazioni sieno ambedue presenti simultaneamente alla coscienza, ma l'una colla vivezza della impressione attuale, l'altra assai più languida; e che in forza d'un sentimento istintivo noi riportiamo quest'ultima a una rappresentazione passata siccome a sua causa. Quelle

(1) Pag. 420.

Digitized by Google

poi che sono divise spazialmente, cioè che si formano in diverse parti del cervello, vengono messe in comunicazione tra di loro per mezzo delle innumerevoli fibre nervee che connettono intimamente ogni particella con tutte le altre. Quanto maggiore è la conducibilità fra le parti centrali del sistema nervoso, tanto più facilmente l'eccitamento dell'una si propaga inalterato fino alle altre. Quindi si può stabilire il principio che *parti materiali separate dànno una coscienza separata* e la condizione fisica dell'unità di coscienza è la *conducibilità* del sistema nervoso.

Se i cervelli di due uomini comunicassero fra loro per mezzo di pronti conduttori, come accade dei due emisferi d'un solo cervello, si formerebbe delle due coscienze una sola e i due uomini non potrebbero distinguere i pensieri dell'uno da quelli dell'altro, anzi sarebbero un solo *Io*.

Osservazione. — Troppe cose sarebbero da notarsi in questo capitolo, nè noi potremmo farne una critica compiuta senza dettare un apposito trattato. Però ci contenteremo di qualche breve cenno intorno alle cose che ci parvero di più grave portata.

Circa la forma della sensibilità già s'è detto qualche cosa nella nota appiè di pagina ; e ciò veramente più per ragione di metodo che perchè noi credessimo di poter ritrovare nella sensibilità il principio della coscienza. Ma quando l'autore ci spiattella come indubitabile la sentenza, che la materia in movimento e in particolare le vibrazioni cerebrali sono una *conditio sine qua non* della consapevolezza, noi siamo in diritto di chiedergli donde e' l'abbia saputo. Perocchè l'osservazione di quanto accade nell'uomo, posto che avesse tale generalità da autorizzarci a siffatta conclusione (ciò che noi del resto non crediamo), non proverebbe nulla rispetto alla coscienza in generale. Noi si potrebbe rispondergli con quell'argomento che egli stesso ha usato più d'una volta, vale a dire, essere pensabili degli enti dotati di coscienza in tutt'altre condizioni di vita da quelle in cui è posto l'uomo nella vita presente.

Digitized by Google

Basta bene che la supposizione non sia contraddittoria in sè medesima.

Più strana ancora è l'ipotesi che la coscienza sorga dall'opposizione del volere contro una rappresentazione non voluta e che cionullameno esiste e *si fa sentire* (*sich fühlbar machendes*, pag. 404) a suo dispetto. Avvegnachè un volere capace di avvertire così la rappresentazione, non sarebbe già più volere, ma precisamente coscienza, nè però questa avrebbe mestieri d'essere spiegata da quella opposizione. Oltre a ciò si vuol notare qui la continua mescolanza della speculazione metafisica col ragionamento psicologico; il volere e la rappresentazione, come principii supremi (posto che siano) dell'essere non sono per l'appunto la stessa cosa del volere e della rappresentazione come fatto psicologico, è un'argomentazione che ad arbitrio passa dall'uno all'altro rispetto non può o zoppiccare da più di un piede. Ben altra cosa è se cerchisi di spiegare l'origine della coscienza nell' uomo, altra se si voglia tentare la spiegazione dell' origine della coscienza non assolutamente presa. La prima ricerca forse potrà condurre a qualche risultato e in ogni caso si appoggerà sull' osservazione interiore, sulla storia dello svolgimento psichico individuale, su tutti i dati e i metodi onde può giovarsi la psicologia; la seconda, a mio credere, non può essere tentata che da menti prosuntuose e facili a lasciarsi illudere dai fantasmi d'una sfrenata immaginazione. Però non crediamo prezzo dell'opera insistere più oltre su questo che, a nostro avviso, non può valere se non come un mito metafisico.

Sulla coscienza del dolore e del piacere osserviamo semplicemente: 1° non essere affatto vero che il dolore sia *ipso facto* presente alla coscienza. Per sè esso è un sentimento e certo ove sia intenso sarà difficile che non chiami a sè l'attenzione e però non diventi *consaputo*; ma guai a noi se tutti i dispiaceri anche lievi dovessero, per ciò solo che sono attuali, esserci anche sempre davanti alla coscienza! 2° Il piacere, nelle condizioni in cui

Digitized by Google

l'autore ce lo descrive come inetto a essere percepito dalla coscienza, non è già più un piacere. Sarà soddisfazione, indifferente come sentimento, d'un appetito; ma appunto per la mancanza di quelle condizioni che lo rendono avvertibile (non dico avvertito) cessa anche d'essere sentimento e quindi piacere. (1).

A mostrare poi come siano destituite di fondamento le conclusioni dell'autore riferite al N. 5 e quanto sia stravolto l'argomento ricavato dai casi eccezionali, in cui sembra spezzarsi l'unità della coscienza, per provare che questa non deriva dall'unità metafisica del subbietto, ma risulta da condizioni materiali, cioè dall'esistenza di buoni conduttori nel sistema nervoso, crediamo opportuno di riportar qui tradotto un brano del *Microcosmo* di E. Lotze, dove con acume e chiarezza mirabili vengono dissipate quelle difficoltà e si prova vittoriosamente l'unità e la semplicità del principio cosciente.

« Il fatto d'esperienza decisivo che nella spiegazione della vita spirituale ci obbliga a riconoscere come subbietto dei fenomeni un ente soprassensibile in luogo della materia, è quella unità della coscienza, senza della quale il complesso delle nostre interne modificazioni non potrebbe diventare oggetto della nostra propria osservazione.... L'osservazione di qualunque animale appartenente agli ordini superiori.... presenta tutt'al più alcuni singoli fenomeni.... i quali farebbero dubitare di questa unità della coscienza, per cui in ogni forma individuale vivente si argomenta un'anima numericamente una.... La connessione della nostra vita interiore non ci riesce intelligibile se non riferendo tutti i fatti di essa all'unico *Io*, che inalterato stà in fondo alla varietà contemporanea di quelli non meno che alla loro

(1) Intorno al modo che si perviene a esser consci del proprio volere e del pari alla questione che riguarda i gradi della coscienza mi sia lecito accennare a quello che io medesimo scrissi nel libro: *la coscienza e il meccanesimo interiore*, pag. 46-45, 145-148.

Digitized by Google

successione nel tempo.... Ma questo riferimento dell'interiore varietà all'unità dell'*Io* non si compie da noi incessantemente... La singola sensazione nell' istante in cui è prodotta dallo stimolo esterno, il singolo sentimento nel mentre che nasce dall' azione favorevole o dannosa delle cose di fuori, fin anco i desideri e le tendenze, che spesso vengono destati in noi subitaneamente da un'occasione passeggera, non recano sempre seco quell' accenno all' unità dell' esser nostro con un grado di forza osservabile. Di parecchie impressioni non abbiamo coscienza allorchè avvengono e talvolta le ritroviamo in noi quasi casualmente dopochè le cagioni che le produssero sono già scomparse; altre giacciono entro di noi per lunga pezza dimenticate e anche cercandone colla più scrupolosa attenzione non ci riesce di coglierle; di tutta quella varietà di cose, che in un dato istante passano per la nostra coscienza, molte restano slegate le une accanto alle altre e nè si fondono insieme in un complesso unico di pensieri nè si pongono in una chiara attinenza coll'indivisibilità della nostra persona. Pertanto quell'unità di coscienza di cui parliamo non puó significare la costante consapevolezza della nostra unità. »

« Tuttavolta i fatti da noi confessati non contengono veruna difficoltà che c'impedisca di conchiudere dalla natura della nostra coscienza all' unità dell' ente ch' è conscio di sè. Imperocchè non è già necessario che un ente eserciti in ogni istante e rispetto a tutti i suoi modi d'essere quella virtù unitiva che gli è possibile grazie all'unità della sua natura; l'effetto di qualunque forza dipende da certe condizioni e se queste sono sfavorevoli può essere impedito senza che perciò diventi nulla la forza da cui verrebbe prodotto in circostanze propizie. Se quindi l' anima lascia sconnessi fra di loro molti de'suoi stati e non li avverte come semplici modi d' essere della sua sostanza, non ne segue veruna conclusione negativa contro l'unità della sua essenza. Se all'incontro l'anima sia capace, anche solo di rado e in estensione circoscritta, di raccorre più cose nel-

Digitized by Google

l'unità d'una sola coscienza, basta questo fatto a rendere necessaria la conclusione affermativa rispetto all'indivisibilità di quell'ente che è capace d'una tale operazione » (Vol. I, ediz. 2ª, pag. 170 e segg.).

Se amore di brevità non ce lo vietasse riporteremmo volentieri anche un'altra buona parte di questo capitolo, in cui il Lotze dimostra con evidenza irrepugnabile essere impossibile dedurre l'unità della coscienza dalla mutua azione e cooperazione di più elementi, quand'anche questi si supponessero non puri organi materiali, ma subbietti di vita intima essi medesimi.

Del resto, l'errore del von Hartmann non istà tanto nell'aver cercato la spiegazione dell'unità della coscienza nella conducibilità del sistema nervoso (potendo benissimo la continuità spaziale di questo essere condizione della vita *una* del sentimento, che varrebbe quanto dire dell'unità dell'animale; donde mediatamente, rispetto all'uomo, potrebbe applicarsi anche all'unità della coscienza), quanto nell'avere supposto che le sensazioni, anzi le rappresentazioni, sorgano qua e colà spazialmente divise, aspettando di venire riferite le une alle altre, quasi l'essere tutte sensazioni e rappresentazioni d'un'unica anima non fosse quello che le rende immediatamente paragonabili e unificabili in una sola coscienza.

CAPITOLO IV.

L'inconscio e la coscienza nei vegetabili.

« Se le piante siano animate o no è questione antica e fuori del giudaismo e del cristianesimo fu risoluta pressochè da tutti affermativamente. Ma l'epoca nostra cresciuta nelle idee di coteste due religioni e ch'è molto lontana ancora dall'avere colmato la lacuna scavata dal cristianesimo fra lo spirito e la sensibilità, appena è se ha rimesso gli animali nei diritti di fratellanza coll'uomo.

Digitized by Google

Pertanto nessuna meraviglia se non ha saputo ancora innalzarsi fino al punto di riconoscere l'animazione delle piante, mentre la sua Fisiologia è solita a riguardare le funzioni organiche e i moti riflessi, anche nell'animale, siccome meccanesimi materiali e nulla più (1). »

La distinzione tra l'attività psichica consapevole e inconsapevole spargerà lume anche su questo problema.

1° L'attività psichica, inconsapevole, della pianta.

« La pianta al pari dell'animale è dotata di attività plastica, di virtù risanatrice, di movimenti riflessi, d'istinti e di tendenza al bello. Se questi fenomeni nell'animale si debbono considerar come effetti inconscii d'un'anima, perchè non nella pianta? (2). » Prendiamo a esaminarli a uno per uno.

a) Attività plastica dell' organismo.

Nella pianta come nell'animale la forza formativa lavora dietro il tipo della specie, il quale, sebbene nel vegetabile ammetta una libertà maggiore, non è però meno fisso e inalterabile. Nè questa costanza può risguardarsi come il risultato d'un utile adattamento nella lotta per l'esistenza, attesochè i minuti particolari del tipo morfologico sono quasi affatto indifferenti rispetto alle funzioni fisiologiche. E come nella serie ascendente del regno animale, così anche nel vegetale si notano anticipazioni tipiche, le quali acquistano valore solamente nei gradi superiori.

Le parti del vegetale sono in mutuo commercio fra di loro non meno di quelle dell'animale; ognuna elabora le materie secondo il bisogno di quella che è prossimamente più lontana dal terreno.

La generazione poi succede in ambidue i regni secondo gli identici principii, e lo svolgimento progressivo, a partire dallo stato embrionale, è in tutti e due una lotta incessante dell'anima organatrice contro le forze nemiche de-

(1) Pag. 425.
(2) Ibid.

Digitized by Google

gli elementi materiali. La corrispondenza a'fini è meravigliosa nei processi che servono alla nutrizione delle piante, ma principalmente in quelli che servono alla propagazione sessuale. Le sapientissime disposizioni tendenti a far sì che la fecondazione e la riproduzione possano effettuarsi malgrado gli ostacoli che la varia struttura de' fiori, le stagioni, il clima e via dicendo le oppongono, disposizioni di cui l' autore arreca vari esempi interessantissìmi, bastano a suo dire per dimostrare che anche l'anima delle piante sa trovare ingegnosissimi meccanismi, i quali molte volte mirano a scopi lontani.

b) Virtù naturale risanatrice.

Il tipo morfologico della pianta non richiede, come quello dell'animale, un numero determinato di organi, perciò essa generalmente puó supplire alla perdita d' una parte colla produzione di altre in altri punti; ma basta toglierle una certa classe d'organi necessari alla sua esistenza, per es. tutte le radici, perchè essa ne produca issoffatto di nuovi. Caso poi che le sue forze non le bastino a tanto, è condannata a perire. Anche il processo di cicatrizzazione delle ferite è analogo a quello che si osserva nel regno animale. « Finalmente così per la pianta come per l'animale tutta la vita consiste in una somma infinita d'infiniti atti della virtù naturale riparatrice, bisognando che ad ogni momento sieno paralizzati e vinti gl' influssi deleteri delle forze fisiche e chimiche (1). »

c) Moti riflessi.

Se un movimento di reazione si origini nel punto medesimo stimolato o in altro punto, se accada per via di nervi o di muscoli ovvero d' altri meccanismi suppletorii, ciò non costituisce una differenza di principio. Quello che contraddistingue una reazione come movimento riflesso è unicamente l'impossibilità di derivarlo dalle leggi generali della materia. Il che posto, e la *mimosa pudica,* che toc-

(1) Pag. 434.

Digitized by Google

cata ritira a sè le sue foglie, e la *dionoea muscipula*, che fa prigioniero l'insetto posatosi sopra una delle sue foglie e altri fenomeni più delicati che furono osservati in quelle e in altre piante, non permettono che si disconosca la perfetta analogia che passa fra i movimenti riflessi dell'animale e quelli del vegetale. Se pertanto codesti moti in ultima analisi si debbono dichiarare di natura psichica, è forza ascrivere anche alle piante un principio psichico inconsapevole.

d) L' istinto.

Nel regno vegetale gl'istinti, i moti riflessi e le formazioni organiche sono ancora meno distinti fra di loro di quel che sia nell'animale; eppure ci sono indizi irrecusabili che anche nelle piante opera quella forza che negli animali chiamano *istinto*. I vari scontorcimenti con cui le foglie si sforzano di sottrarsi a un impedimento che ne copra la superficie superiore, ovvero per rivolgere questa al sole e nascondere l'inferiore, i fenomeni abbastanza noti del sonno delle piante, i moti delle parti sessuali per raggiungere il fine della fecondazione, sono fatti che senza dubbio vogliono essere annoverati nella categoria degli istinti. Singolari sono fra gli altri i movimenti istintivi delle piante avviticchianti. « Queste crescono dapprima per un pezzo in direzione verticale; quindi piegano il loro stelo orizzontalmente e descrivono de'circoli per cercarsi lì attorno un appoggio, precisamente come fa un bruco senz' occhi, quando descrive de' circoli colla sua parte anteriore per cercarsi una nuova foglia. Quanto più lungo cresce il gambo, tanto più grandi naturalmente diventano i circoli; ch'è quanto dire che se la pianta non trova verun appoggio in vicinanza, se li va a cercare più lontano. Finalmente il gambo, non potendo più sostenere il proprio peso, cade a terra e là s'avanza strisciando. Se ora esso ritrova un sostegno, e' potrebbe non accorgersene affatto o per comodità seguitare a scorrere sulla terra per non dover salire in alto ; ma in realtà e' l'afferra subito e vi

Digitized by Google

s'arrampica intorno a spira (1). » Ometto altri fenomeni dello stesso genere citati dall' Autore.

e) La tendenza al bello.

Quello che fu detto altrove di tutti gli esseri organizzati, cioè che ognuno tende a farsi tanto bello quanto è compatibile col fine della sua esistenza e coi materiali che deve soggiogare, vale in particolare anche dei vegetali e non ci occorre una speciale dimostrazione.

« Se pertanto nel regno vegetale si ritrovano que'cinque momenti che nell' animale abbiamo dovuto ascrivere all'azione dell'Inconscio incorporata nell'organismo, non s'ha più diritto di negare alla pianta una volontà e un pensiero inconsapevoli. Del resto non dobbiamo meravigliarci se nelle piante non apparisce verun fenomeno spirituale d'ordine superiore; essendochè il fine del regno vegetale è in complesso di preparare il suolo, il cibo e l'atmosfera al regno animale (2). »

2° *La coscienza nella pianta.*

La pianta e l'animale hanno alcune proprietà differenti, alcune comuni; ora se in ambidue i regni si discende agli ordini inferiori, si arriva a un punto ove le differenze scompaiono e non restano se non i caratteri comuni. Infatti quelli che soglionsi considerare come esclusivamente propri del regno animale, *v. gr.* locomozione totale o parziale, moto spontaneo, tipo morfologico e chimico, bocca e ventricolo, dietro un esame accurato si scopre non essere atti a segnare il confine tra i due regni; perocchè in parte si riscontrano anche ne' vegetali, in parte mancano anche a talune specie animali. Se poi ne'vegetali d'ordine inferiore fra gli altri caratteri che hanno comuni cogli animali si troverà essere la sensibilità e la coscienza, queste per analogia si dovranno attribuire anche agli ordini superiori.

(1) Pag. 442.
(2) Pag. 440 e segg.

Digitized by Google

Ora anzitutto è da respingere il pregiudizio che i nervi sieno una condizione *sine qua non* della sensibilità. Infatti e il doventar sensibili in date circostanze alcune parti degli animali ove non esistono nervi e l'assenza di questi in varie specie infime, come infusorii, polipi, vermi intestinali, ecc., tutto ciò tende a dimostrare che il proprio subbietto della vita animale è il protoplasma contenuto nella cellula. Aggiungasi che animali privi di nervi danno segni non dubbi di fenomeni psichici relativamente elevati, come l'avvertire la presenza della preda, il distinguerla da altri corpi, il disputarsela vicendevole. Il che posto, qual ragione vi sarebbe di negare l'attività cosciente all'ordine prossimamente inferiore degli infusorii e quindi a quelle infime specie vegetabili le cui manifestazioni sono al medesimo livello?

Ciò che rende il protoplasma dei nervi così acconcio a fungere da strumento agli atti della volontà e della sensibilità, è la consistenza semifluida della sua massa e la polarità delle singole molecole. Ma il primo di tali caratteri è comune agli infimi ordini animali e vegetali, e d'altra parte l'alto grado del chimismo organico nelle cellule di questi ultimi, come pure i fenomeni di contrattilità sotto l'azione dell'elettrico che si ravvisano in ogni protoplasma così animale come vegetale, permettono di supporre anche qui la polarità delle molecole, quand'anche in grado inferiore a quella dei nervi. Ora queste condizioni ricompariscono in tutte le parti propriamente vive delle piante superiori. Non è dunque ragionevole di credere che la sensibilità e la coscienza difettino o sieno da meno nelle piante più perfette che non nell'infime. Del resto il contenuto della coscienza sarà senza fallo più povero nei vegetabili che non sia nell'infimo vermicciattolo. In quanto poi all'unità della coscienza, se questa dipende, come s'è visto, dalla perfetta comunicazione delle varie parti fra loro e quindi dalla presenza di buoni conduttori che mettano in relazione i diversi punti ove sorge la sensazione, è natu-

Digitized by Google

rale che le piante non possano andarne fornite e sarebbe una supposizione arrischiata chi l'attribuisse anche solo a un singolo fiore.

Osservazione. — Che nell'infimo organismo vegetale, non men che sia negli animali più perfetti, apparisca evidentissima l'orma d'una ragione; che la vita anche nella pianta non sia un casuale intreccio di forze straniere, ma bensì un getto che sgorga da un principio interno e quasi non dissi una melodia svolgentesi da un tema prestabilito, le sono verità che senza fallo il von Hartmann ha il merito d'avere riaffermate, corredandole d'argomenti svariati e acconci a colpire l'immaginazione di que'lettori che poco si piacciono di astratte e aride dimostrazioni. Ma il filo che connette questa premessa con le conclusioni che e' pretende cavarne ognuno sentirà quanto sia sottile e tale che un soffio basta a spezzarlo.

E in prima se si parli della *volontà* e del *pensiero inconsapevoli*, che l'autore attribuisce a' vegetabili, noi ce ne sbrighiamo con una parola. Sì, opera in quelli una volontà e un pensiero, di cui *essi* non hanno nè possono avere coscienza, appunto perchè sono il pensiero e il volere del Creatore. Se poi codesta forza volente e ragionevole s'incentri in un'anima vegetale o in un principio che meglio venga contraddistinto con altro nome (per es., di *forma*, di *forza vitale*, d'*archeo*, d'*entelechia* e via dicendo), o se finalmente non abbia mestieri d'un tale rappresentante, ma s'impronti addirittura negli elementi organizzati e questi disponga in guisa che, mentre obbediscono direttamente alle sole forze generali fisiche e chimiche della materia, vengano *eo ipso* a realizzare quel disegno, le sono questioni in cui quì non vogliamo entrare. Ci basti il dire che in qualunque di tali supposti la volontà e il pensiero, che governano la pianta, non sono in essa, ma nell'autore e conservatore dell'universo.

Finalmente venendo a dire della coscienza vogliamo notate due cose:

Digitized by Google

1° Tutto ciò che l'autore scrive di essa rispetto agli infimi animaletti e che vorrebbe quindi estendere anche alle forme più elementari dei vegetabili, non alla coscienza è da attribuirsi, ma propriamente alla sensibilità. E qui, per non far questione di vocaboli, ci rimettiamo a quanto ci venne notato altrove a proposito di codesta perpetua confusione che si fa tra due concetti assai bene distinti fra di loro.

2° Che ogni animale senta (e non dico già sia cosciente) o si ammette in forza d'una definizione, e in tal caso qualunque organismo, su cui può cader dubbio circa la sensibilità, è perciò solo anche dubbio se appartenga o no al regno animale; ovvero si crede di poterlo desumere dall' osservazione de' loro movimenti, e allora quanta incertezza tostochè si discende un po' basso nella scala animale! Che diremo poi di que' semplicissimi corpicciuoli ne' quali il nostro autore vedrebbe facilissimo il passaggio agl'infimi vegetali?

Nè, badisi, noi vogliamo dire che il supporre fornita di senso ogni cellula organizzata, anzi ogni atomo materiale, involga un' impossibilità; vogliam dire soltanto che tutte codeste ipotesi vaghe appartengono più presto alla poesia che non alla scienza.

CAPITOLO V.

La materia in quanto è volontà e rappresentazione

La chimica dà il nome di *molecole* alla parti minime in cui un corpo chimicamente omogeneo può essere diviso. Siccome poi le molecole sono altre *monovalenti* altre *polivalenti*, le seconde si considerano come composizioni di più parti *omovalenti* e queste chiamansi *atomi*, il cui peso relativo si dice peso atomico. « Ma già queste differenze di peso bastano a dimostrare che nemmeno cotesti

Digitized by Google

atomi chimici possono essere gli elementi ultimi della materia. . . . . I rapporti numerici semplici de' pesi atomici permettono d' inferire che tutte queste particelle della materia non sono in fin de' conti se non differenti forme di collocazione d' un differente numero di elementi primarii uniformi ossia d' atomi originari *(Uratome)* (1). » Questi, che l'A. chiama atomi dei corpi senza più, debbono operare con forza eguale in tutte le direzioni e si distinguono dagli atomi dell' etere, i quali sono distribuiti in ogni corpo frammezzo alle molecole e negli spazi celesti.

La loro differenza consiste da un lato nella differente legge secondo cui le loro forze variano col variare delle distanze, dall' altro nella direzione positiva o negativa della forza, perocchè l' ipotesi più probabile è questa che gli atomi corporei sieno dotati soltanto di forze attrattive, gli eterei solo di repulsive. E il numero così degli uni come degli altri dovendo essere di necessità finito, non c'è ragione alcuna per supporre che i due numeri non siano eguali; sicchè per ogni atomo corporeo ci sarà un atomo etereo corrispondente. Donde segue che se ciascuno di quelli avesse a fondersi col suo atomo contrario, tosto ogni forza scomparirebbe dal mondo.

Dall'analisi poi del concetto di *massa* risulta che questa non può essere altro che il numero degli atomi che compongono un dato corpo. Ond'è chiaro « che l'atomo è l'unità di cui primamente si compone ogni massa, come dell'unità si compongono tutti i numeri, e non è meno assurdo cercare la grandezza della massa d'un atomo di quel che sia domandare la grandezza numerica del l'unità. (2) »

Di qui si passa all'ultimo e difficilissimo problema « se cioè l'atomo sia qualcosa d'altro oltre alla forza, se l'atomo

(1) Pag. 459.
(2) Pag. 466.

Digitized by Google

abbia una materia e quello che significhi questa parola materia. (1) »

Per risolvere questo problema l'A. incomincia dall'osservare che la materia è la causa che istintivamente supponiamo all'occasione delle percezioni sensibili. Ma la scienza penetrando più innanzi scopre che una tal causa si risolve in *forza;* la voce *materia* e le sue equivalenti non sono per lei altro che un segno complessivo, una formola, dinotante *sistemi di forze.* Il concetto quindi della materia è un *pregiudizio istintivo* derivante dalla sensibilità; chi lo vuol sostenere non fa che ricorrere a sofismi, pretendendo ora che la forza non si possa concepire senza una materia che le serva di sostegno, ora che quella abbisogni della materia siccome oggetto della sua attività. Ma niuno poi ci sa indicare in che cosa consista un tal sostrato e per che modo sia congiunto colla forza; senza parlare delle difficoltà in cui ci abbattiamo quando uno voglia rendersi ragione del come la forza d'un elemento operi sulla materia d'un'altra e *viceversa.*

Per quel che spetta al concepire la forza senza la materia non abbiamo che a tener ferma quell'idea della forza atomica che hanno anche i difensori della materia, cioè che sia l'ultima causa sconosciuta del movimento, le direzioni delle cui azioni prolungate all'indietro si tagliano tutte in un punto matematico. Questo punto d'intersezione è suscettivo di mutar luogo e però viene risguardato, benchè impropriamente, come sede della forza; ma veramente esso è ideale o a dir meglio immaginario. Ciò che propriamente è reale sono soltanto le manifestazioni della forza e a queste unicamente compete in senso proprio una posizione nello spazio.

Il concetto della materia quassù esposto si comprova anche da ciò che esso compie e concilia in sè medesimo le due opposte sentenze dei dinamisti e degli atomisti.

(1) Pag 466.

Digitized by Google

Imperocchè nato dalla trasformazione dell'atomismo in dinamismo mantiene tutti i vantaggi per cui le scienze naturali si giovano del primo, depurandolo da tutte le legittime accuse dei dinamisti e giungendo alla negazione della materia per una via molto più ragionata che i secondi non facciano. Esso però si potrebbe meritamente chiamare *atomismo dinamistico*.

Ora de' due principii, materia e forza, il primo è scomparso; resta che si analizzi il secondo.

Nella forza sono da distinguersi la *tendenza* ossia il *conato* a produrre un dato movimento, che è atto puro, e ciò a cui tende, l'esecuzione del moto. Quest'ultima non può essere contenuta *realiter* nella prima, avvegnachè coll'effettuarsi del movimento la tendenza non è più; ma d'altra parte se non ci fosse contenuta mancherebbe qualsiasi ragione, per cui dovesse procederne anzi un movimento che un altro, repulsione per es. in luogo d'attrazione. Ora la forza atomica, come elemento primitivo della materia, essendo in sè semplice e immateriale, non ci può esser luogo a predisposizioni materiali; è quindi giocoforza concedere che la tendenza contiene tutte le determinazioni de'suoi effetti in un colle loro varietà e colle leggi che le governano sotto forma d'una similitudine della realtà, cioè come *immagine* o *rappresentazione*. E questa è la *quiddità* che determina la tendenza e senza della quale niuna forza atomica sarebbe quello che è.

La tendenza medesima poi ossia il conato che altro mai può essere tranne *volere?* Volere, il cui oggetto è la rappresentazione inconscia di ciò a cui tende. Ed ecco che con ciò *la materia è stata effettivamente risoluta in volere e rappresentazione*.

Per tal modo è cancellata ogni differenza radicale tra lo spirito e la materia, l'uno e l'altra riducendosi a essere manifestazioni più umili o più sublimi della medesima essenza, dell'eternamente inconscio. Con ciò è soppresso l'illogico dualismo senza cadere nè nel materialismo

Digitized by Google

nè nell'idealismo, che ambidue sono concetti monchi e non veri.

Rispetto alla questione che qui potrebbe affacciarsi, se cioè gli atomi sieno dotati di coscienza, si risponde mancarci affatto i dati per risolverla; « questo per altro potersi con sicurezza affermare che se la materia è fornita di coscienza, senza fallo ha ad essere una coscienza atomica e non essere possibile veruna comunanza fra le coscienze dei singoli atomi (1) ».

Naturalmente se l'atomo ha una coscienza, il contenuto di questa sarà il più povero che si possa immaginare.

Concepiti pertanto gli atomi a questo modo, cioè come atti volitivi, dovrem noi averli in conto di altrettante sostanze? ovvero li diremo manifestazioni d'una sostanza unica?

A questa domanda l'A. risponde che, posta la non-spazialità delle forze e concepita la realtà estesa come nulla più che la contrapposizione delle attività, vien meno ogni fondamento all'ipotesi della pluralità delle sostanze. Di più la mutua azione delle singole sostanze tra di loro non è più spiegabile, ove queste si suppongano sussistenti separatamente in sè stesse. Essere quindi mestieri ricorrere all'altra ipotesi, che cioè « gli atomi non meno degli individui in generale non sieno se non apparizioni o manifestazioni obbiettivo-reali dell'Unitutto, il quale, quasi loro comune radice, serve di mediatore alle attinenze reali che corrono fra gli uni e gli altri (2). »

Osservazione. La materia si risolve in forza, la forza poi non è che volere e rappresentazione, *ergo* la materia si risolve in volere e rappresentazione. Ecco in breve il sillogismo dell'A.

Ma la premessa maggiore è accettabile? È proprio vero che *la scienza* abbia ridotto la materia a forza, a sistemi

(1) Pag. 472.
(2) Pag. 483.

Digitized by Google

di forze? Ci ho de' gran dubbi. Che possa far comodo rispetto a questa o quella investigazione di sostituire al concetto della materia il concetto della forza, siccome quello che rappresenta l'elemento per cui la prima si manifesta attiva ed entra nel computo delle mutue efficienze, è naturale e lecito alla scienza. Ma ciò equivale al dire: io per me nella materia non considero che la forza, il resto non m'interessa. E non c'è anche de'concetti chiamati dai logici *equipollenti* o *reciproci*, le cui estensioni congruiscono senza che perciò ne siano identiche le comprensioni?

In quanto al dire che la materia, concepita come *substratum* della forza, è un concetto sofistico, perciò che niuno sa dirci in che cosa consista un tal *substratum*; questo sì, ce lo lasci dire il signor von H., questo sì che è un sofisma bell' e buono! Non sono eglino in questa medesima condizione tutti i concetti puramente formali, il cui contenuto si risolve in una relazione? Non vale forse il medesimo della *causa*, dell'*attività*, nonchè d' altri assai e in particolare poi della *forza?* Se si accetta la forza come causa, ignota in sè stessa, del movimento, perchè non la materia come subbietto, sconosciuto in sè, della forza?

Nè parmi sia da far molto caso degl'imbarazzi in cui si mette chiunque voglia spiegare le attinenze della forza colla materia e come la forza d'un elemento operi sulla materia d'un altro. Perocchè nessun concetto metafisico — quello dell'A. non escluso — va esente da tali difficoltà. Se noi rifiutassimo quel poco che si può sapere circa la natura degli esseri per l'infinito più che non si può sapere, addio scienza, addio filosofia! E del resto perchè supporre (come fa lo H.) che, ritenendo la materia come sostrato della forza, la forza dell'elemento *A* debba operare sulla materia dell'elemento *B*, ma non sulla forza di questo e *viceversa* la forza di *B* sulla materia di *A*, rimanendo fuor d'ogni attinenza tra di loro le forze? (1)

(1) Vedi l'A. pag. 472.

Digitized by Google

Io dico invece: è la materia di *A* che opera sulla materia di *B* e in questa operazione appunto consiste la sua attività, come la possibilità concreta di essa è ciò che chiamiamo forza. Nè sarebbero piccoli o pochi i garbugli in cui altri potrebbe avvolgere il ragionamento, accettando le forze dell'*A*, che vanno e vengono e operano le une sulle altre, che è quanto dire essere *azioni* che *agiscono* sull'*agire* di altre azioni, come se uno dicesse che non l'occhio di Pietro vede l'occhio di Paolo, ma sibbene la visione vede il vedere d'un'altra visione. L'attrazione che attrae, il desiderio che desidera, il volere che vuole, sono espressioni improprie, le quali è lecito usare quando non sono occasione d'equivoco nè si prendono alla lettera. Ma che avrassi a pensare se altri le tolga a fondamento di rigorose deduzioni?

Di qui si vede se l'A. sia riuscito, com'egli afferma, a sbarazzarsi davvero della materia. Esaminiamo ora la premessa minore del suo raziocinio, cioè la forza risolversi in volere e rappresentazione.

La forza, egli dice, contiene due cose, il conato e l'effetto di questo. Il primo è elemento reale, il secondo ideale; e noi vedemmo dianzi la ragione ch'egli ne adduce. Ma se ben si bada, la cosa cammina assai diversamente. Imperocchè gli è ben vero che la forza deve contenere delle determinazioni, le quali concorrono alla loro volta a determinare gli effetti: ma 1° Questi ultimi non vengono determinati da quelle se non in parte, occorrendo a determinarli compiutamente le proprietà di ciò su cui la forza opera, nonchè le circostanze in cui l'azione si avvera. Quindi l'effetto non è contenuto tutt'intero nè *realiter* nè *idealiter* nella forza e dico nella forza d'uno degli elementi concorrenti.

2° Le determinazioni della forza come tale sono sue determinazioni reali e poco importa che quella sia un'entità semplice e immateriale anzichè materiale e complessa. Avvegnachè la nostra difficoltà a intendere come un ente

Digitized by Google

inesteso possa andar rivestito di qualità anche molteplici non è mica una buona ragione per mettercele dentro sotto forma di pensieri. Dove noto che se per avventura taluno, seguendo i principii dello Herbart, giudicasse incompatibile con la semplicità dell'ente la pluralità qualitativa, costui dovrebbe escluderla non meno sotto la forma ideale che sotto la reale.

Prima d'attribuire a un'entità de'pensieri o delle rappresentazioni come tali, è necessario sapere se ella sia da ciò, che è come dire se sia o non sia uno spirito. Ora la forza, la nuda forza, che indizi ci porge ella di così alta natura? Nè per fede mia il pensiero è così vil merce che s'abbia a ficcare come riempitivo dove non ci stanno altre cose più massicce e grossolane.

Oltre a ciò gli effetti che una forza produce sono rispetto a quella un *quid* logicamente se non cronologicamente posteriore e quest'è appunto ciò che contraddistingue l'azione meccanica. Ora diremo noi che una palla da cannone o se meglio vuolsi la forza esplodente della polvere pirica contengano in sè idealmente le ferite, le morti, le stragi che produrranno sul campo di battaglia? Ma quello che niuno direbbe di questi ciechi stromenti della ferocia umana, ben lo si potrà dire dell'inventore, del capitano e anche del soldato che punta il pezzo, precisamente per questo che qui abbiamo degli esseri pensanti, degli spiriti, ne'quali l'azione è preceduta e guidata dal pensiero.

Ma forse darem ragione all'A. quando trasforma l'altro elemento della forza, la tendenza o il conato che voglia dirsi, in *volere?* Qui per vero sarebbe da istituirsi una critica sul concetto di A. Schopenhauer adottato dallo Hartmann, che ogni forza sia volontà. Ma basti su questo notar due cose:

1° Che se la questione è di vocaboli, se ad uno cioè viene in mente di usare il termine *volontà* ogni volta che gli altri usano quello di *forza*, poco male ci sarebbe.

Digitized by Google

Gli equivoci e le confusioni, troppo facili a nascerne, possono torsi via una volta per sempre con una definizione.

2° Se poi non si tratti di sostuire una parola a un'altra, ma un concetto ad un altro concetto, v'è di mezzo anzitutto un errore di logica. Avvegnachè in una serie *a, ab, abc, abcd,* ecc. in una serie cioè di concetti, di cui il primo sia il più semplice e gli altri contengano il primo aggiungendovi via via nuove determinazioni, ben potremo servirci del primo o in generale d' uno antecedente per caratterizzare l'ultimo o uno dei susseguenti, per la ragione che quello fa parte del contenuto di questi, ma non sarà mica lecito di procedere inversamente e servirsi degli ultimi come di predicato de'primi. O chi non sa p. es. che un giudizio universale affermativo non può essere convertito *simpliciter?*

Che se altri accampi la ragione psicologica del non aver noi altro concetto noto per intima sperienza con cui intendere le altre forze da quello in fuori della nostra propria attività volitiva, io non gli darò torto. A patto però ch'egli mi conceda che un tale concetto, se pur s'ha ad applicare alle forze inferiori, vuol essere prima *depotenzato*, come usano dire i tedeschi, cioè abbassato di grado tanto quanto occorre perchè la corrispondenza sussista. Il che val quanto dire che non s'hanno già a concepire le forze brute come volere, ma sibbene come pari o piuttosto analoghe a un elemento che si riscontra nel volere.

Finalmente, se non può accettarsi la risoluzione che il v. H. fa della materia in volontà e rappresentazione, cadono da sè anche gli argomenti ch'egli cava di costì a sostegno della sua tesi fondamentale, cioè dell' esistere un'unica sostanza.

Più grave è l'argomento desunto dalle difficoltà in cui s'impiglia il *pluralista,* come dicono, quando accingasi a spiegare la vicendevole azione delle singole sostanze tra

Digitized by Google

di loro. Più grave, dico, ma non irrepugnabile; sia perchè le difficoltà che s'incontrano nello spiegare un fatto, fossero anche insuperabili, non danno il diritto di negare il fatto medesimo, quando questo sia accertato per altre prove non dubbie, com'è appunto il caso della pluralità sostanziale degli esseri finiti; sia perchè il mistero che avvolge la comunicazione de' singoli finiti tra di loro non è punto più oscuro e impenetrabile di quello che circonda il supposto atto emanativo e l'unità sostanziale dei molti e l'operar dell'uno in sensi contrari e l'azione di questo sopra sè medesimo. Buio per buio, sarà sempre miglior partito attenersi a quel concetto che meglio armonizza col tutt'insieme degli altri veri. Oltredichè la pluralità sostanziale de' finiti non importa già un'assoluta divisione e indipendenza tra questi; chè ciò li trasformerebbe in altrettanti infiniti. Nè punto ripugna il concepirli avvinti da una reciproca solidarietà e legati nelle loro vicendevoli azioni a leggi e formole, che ripetono l'unità loro ideale e la reale efficacia dal pensiero e dal volere dell'Infinito creatore (1).

CAPITOLO VI.

Il concetto dell'individualità.

« L'individuo è una cosa che riunisce in sè tutte le cinque possibili specie d'unità, che sono: 1° la *spaziale* (unità della figura); 2° la *temporaria* (continuità dell'operare), 3° l'unità delle *cause* (interne); 4° l'unità del *fine;* 5° l'unità del *mutuo commercio* delle parti fra di

(1) A rischiarare maggiormente questo punto che va tra i più difficili della metafisica, credo opportuno riportare quello che io scriveva su tale argomento a proposito dell'unità sostanziale de'finiti con l'infinito sostenuta dal Lotze nel suo lodato *Microrosmo.* Veggasi perciò in fine l'*Appendice.*

Digitized by Google

loro (dato, s'intende, che parti vi sieno; in caso diverso questa specie d'unità non ha luogo) (1). »

Tale è la definizione che ci dà l'A. della individualità; e subito ci fa osservare come niuna delle unità quassù accennate sia rigida e conchiusa in sè medesima in guisa da escludere la possibilità che unità inferiori si raccolgano e coordinino in una unità superiore.

Si considerino ora gl'individui spirituali. Questi vogliono alla loro volta essere distinti in coscienti e incoscienti, e per ora si terrà parola dei primi. L'individualità in quelli è determinata dall'unità della coscienza; ma noi s'è visto che nell'uomo non meno che negli animali sono dotati d'una propria coscienza anche i centri nervosi subordinati, anzi è molto probabile che anche singole parti della massa nervosa bianca e del pari le singole fibre muscolari possiedano ciascuna una coscienza particolare. Finalmente rammentando le conclusioni a cui si venne più sopra circa la coscienza cellulare delle piante, ci torna molto verosimile che le cellule animali sieno fornite esse pure d'una coscienza separata. E nondimeno queste moltiplici coscienze, purchè non manchino i mezzi conduttori tra le diverse loro sedi, si unificano in una coscienza unica che a quella si sovrappone e le coordina sotto di sè.

« E dato che il problema circa la coscienza degli atomi potesse quandochessia venire risoluto affermativamente, noi avremmo negli atomi gl'individui coscienti d'infimo ordine (2). » Dunque per gl'individui spirituali coscienti è avverato codesto includersi degl'inferiori ne'superiori e di questi in altri via via. Rimane a vedersi se il medesimo si possa dire anche degli individui materiali.

Ora qui noi abbiamo anzitutto le incertezze e le diffi-

(1) Pag. 486.
(2) Pag. 490.

Digitized by Google

coltà dei botanici nel determinare ove stia l'individualità del vegetabile; mentre gli uni la ripongono nel tronco, gli altri nel tallo, questi nella foglia, quelli nel picciuolo, taluno (*Schulz-Schultzenstein*) credette averla trovata in certi gruppi di cellule a cui diede il nome di *anafiti*, tal altro finalmente arrivò a risguardare come solo individuo vegetale la cellula. L'errore di tutti questi concetti stà in ciò che ciascuno vorrebbe esclusi gli altri; ma il vero è che nella pianta ci sono tutte quelle individualità, riunendo ognuna di esse tutte quelle unità, che, siccome vedemmo, richieggonsi a costituirla. Anche qui dunque abbiamo diversi ordini d'individui gli uni agli altri subordinati.

Andrebbe errato di gran lunga chi risguardasse come essenziale a costituire l'individuo l'esser questo spazialmente isolato e indipendente da ogni altro quanto alla sua esistenza. Che anzi quella concrezione che negli animali d'ordine superiore si presenta come anomalia della vita fetale, negli organismi inferiori è la regola. Il *polimorfismo* ossia il differenziarsi fisiologicamente che fanno individui i quali in origine erano morfologicamente eguali, è pure un fenomeno assai diffuso ne' due regni organizzati. E come in certi animali d'ordine inferiore molti individui vengono abbassati al grado di organi del corpo complessivo, così *viceversa* negli animali superiori si veggono gli organi acquistare un'individualità tanto più spiccata e distinta, quanto maggiore è la differenza delle loro funzioni e della loro costituzione. Nè l'intima compenetrazione e l'intrecciamento di questi vari sistemi organici è motivo sufficiente a dubitare della relativa loro individualità; prima perchè è sempre possibile di tenerli morfologicamente distinti, e poscia perchè in altri ordini d'animali li vediamo apparire evidentemente distribuiti sopra diversi individui, sia poi che questi godano d'un'esistenza assolutamente separata come nelle società delle api e delle formiche, ovvero che i vari individui sieno concresciuti insieme come ne' polipi nuotanti.

Digitized by Google

Importante pel nostro tema è anche il concetto delle formazioni *parassitiche;* il quale, a detta del Virchow, non differisce se non di grado dall'autonomia d'ogni parte del corpo. Donde segue che se a' parassiti non si può negare un'esistenza individuale, questa vorrà essere attribuita anche alle formazioni normali, tanto più se queste presentino anche morfologicamente un certo distacco dal resto del corpo, servendo pur sempre colle loro funzioni indipendenti ai fini dell'organismo a cui appartengono, come vedesi a cagion d'es. ne'zoospermi. Anche le recenti scoperte intorno alle operazioni de'corpuscoli ameboidi riguardo a' processi della nutrizione e della respirazione conducono a considerare l'organismo siccome un complesso d'enti elementari viventi. Le cellule finalmente sono state riconosciute come esseri viventi, dalla cui associazione, quasi repubbliche, si costituisce l'organismo (1). Ma nella cellula avrem noi raggiunto l'infimo grado d'individui che sieno ancora organismi? È dubbio assai, perocchè nelle più delle cellule si distinguono tuttavia delle parti, come parete, contenuto, nucleo e ordinariamente anche nucleoli in quest'ultimo. Le quali parti sono veri organi forniti d'una relativa indipendenza; però anche in queste dovremo ravvisare altrettanti individui organici.

Ma è poi giusto il pretendere che ogni individuo sia anche un organismo? Bene è vero che se una cosa ha parti, è mestieri che queste stieno tra loro in commercio organico, seppure quella ha a godere dell'individualità, che è quanto dire ch'ella debb'essere un organismo. Ma se una cosa non ha parti, non possiede già con questo solo la massima possibile unità?

Ora una siffatta cosa semplice noi la conosciamo nella forza atomica, ossia nell'atomo immateriale e puntiforme, il quale non consiste che in un semplice e continuo atto volitivo.

(1) Vircow, *Vier Reden.*

Digitized by Google

« Ora s'è veduto che una certa maniera di movimento materiale d'una determinata energia è la condizione del formarsi della coscienza (1) » ; donde segue che non tutti gl'individui materiali sono capaci di coscienza. E potrebbe darsi che gli atomi fossero in questo caso e così pure parecchie cellule troppo solide o troppo liquide a tal uopo. « Dove incontriamo per la prima volta tracce visibili di coscienza, si è nella cellula a cotenuto semifluido (protoplasma de' protisti) (2) ». Là poi, « dove più cellule si uniscono a costituire un individuo d'ordine superiore non è punto necessario che le coscienze delle singole cellule sieno perciò collegate in una più alta unità (3) », a ciò richiedendosi buoni conduttori. Dal che risulta comprovato che l'individualità esteriore è bensì condizione ma non causa sufficiente della interiore.

Da tutto questo viene chiarita e confermata quella *relatività* del concetto d'individuo che già era stata riconosciuta dallo Spinoza e particolarmente dal Leibniz.

Osservazione. I moderni, a quanto sembra, sono più schizzinosi circa il concetto dell'individualità di quel che fossero gli antichi. A' Wolfiani per es. bastava per costituire l'individuo la determinazione *onnimoda*; sicchè ogni ente reale era perciò solo anche individuo. Senza fallo quanto più ci discostiamo dall'individualità personale, diventano sempre più vaghi i criteri per istabilire dove s'abbia a cercare il vero individuo; e ne sia prova l'incertezza dei naturalisti e specie de' botanici in tale proposito. Ma io non voglio quì entrare nel vivo della questione, la quale del resto non mi pare abbia poi quella grandissima importanza che altri ci vede. Solamente non posso lasciar passare inosservato quello che a' miei occhi è errore assai grave del v. H., cioè l'inclusione da lui sostenuta di in-

(1) Pag. 509.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

Digitized by Google

dividui coscienti in altri individui d'ordine superiore. Qui, o ch'io m'inganno, s'è proceduto in ordine contrario al vero. Chè invece di prendere per tipo dell'individualità la sola perfetta che noi conosciamo, cioè quella che ogni uomo riconosce dall'unità della propria coscienza e venir cercando se e fino a che punto un tal concetto trovi un riscontro negli esseri animati e inanimati inferiori a noi, s'è trasportata di peso nel campo della coscienza quella coordinazione e subordinazione dei molti in una superiore unità, che si scorge nelle cose materiali. E in ultima analisi l'errore procede dall'aver guardato alle condizioni organiche, che accompagnano la genesi della coscienza nell'uomo, anzichè alla natura della coscienza in sè medesima; senza dire che qui pure torna in campo, come sempre, la confusione della coscienza colla sensibilità; come ad es. là dove ci si parla delle tracce di coscienza che si vogliono vedere nel protoplasma de' protisti. Del resto io credo che ognuno interrogando sinceramente e spassionatamente sè stesso acquisterà la certezza incrollabile che la sua individualità cosciente non si compone punto d'altre coscienze individuali, nè può assolutamente entrare come componente in una coscienza individuale superiore. L'unità della coscienza è assoluta e resiste a tutti i sofistici tentativi fatti per risolverla in più (1).

CAPITOLO VII.

L'unitotalità dell'Inconscio.

La pluralità degl'individui materiali è dimostrata dalla loro separazione nello spazio, quella delle coscienze dall'interna esperienza che afferma la distinzione d'un *Io* dal-

(1) Intorno all'individualità V. Rosmini, *Psicologia* Lib. IV, capitolo XVII.

Digitized by Google

l'altro. Ma ove si tratti del principio inconscio manca ogni ragione di supporlo diviso in più. Potrebbesi quindi aspettare che chi nega l'unità di esso adducesse lui le prove della sua sentenza, tanto più che l'ipotesi dell'unità è evidentemente la più semplice. E d'altra parte se si riconosce nelle varie parti d'un animale, quand'anche spezzato in più, un'unica anima inconsapevole, che è simultaneamente presente in tutti gli organi e in tutte le cellule di esso e le governa a tenore d'un fine, perchè non dovrebbesi ammettere un'anima cosmica inconsapevole, presente simultaneamente in tutti gli organismi e in tutti gli atomi e operante conformemente al fine?

Le difficoltà che si sollevano contro questo concetto muovono parte dal pregiudizio che l'*anima sia la coscienza*, mentre quest'ultima è fenomeno e non sostanza, parte dal paradosso d'un' unica essenza che si manifesta sotto forme tra di loro contrarie e nemiche, come a cag. d'es. di due lupi affamati che si assalgono per divorarsi. Quest' ultima obbiezione compendia in sè due problemi distinti, che sono: 1° come l'uno si spezzi nei molti, il problema insomma dell'individuazione; e 2° come sia possibile il conflitto tra i molti, postochè questi non sono che *obbiettivazioni* o manifestazioni dell'uno. Il primo verrà discusso in apposito capitolo (V. Cap. XI); in quanto al secondo si nota che i diversi individui, essendo differenti funzioni dell'unica essenza, atti volitivi di questa, il conflitto tra i medesimi non è punto più sorprendente di quello sia la lotta intima fra le varie tendenze e passioni d'un individuo cosciente. Ove poi si chiegga « perchè mai le funzioni dell'unica essenza debbano essere così fatte da venire in collisione fra di loro anzichè procedere armonicamente le une accanto alle altre, la risposta ci è porta dal cap. VI della seconda sezione, ed è: senza collisione dei diversi atti volitivi non darsi coscienza; mentre la coscienza è il fine ultimo a cui si mira (1). »

(1) Pag, 520.

Digitized by Google

Ma l'A. non contento d'avere risposto alle obbiezioni che si accampano contro l'unità dell'Inconscio e d'avere accennato a delle ragioni *a posteriori* di probabilità, vuol darne ancora una dimostrazione *a priori* in via deduttiva. Il costrutto della quale è il seguente.

L'Inconscio non è nello spazio, essendo lui stesso che primamente produce lo spazio (ideale in quanto è idea, reale in quanto è volere effettuante l'idea); perciò esso non accoglie in sè veruna differenza di natura spaziale. In quanto poi alla diversità degli effetti, se ne può bensì inferire una diversità di funzioni, ma questa non permette di arguirne la non-identità dell'ente di cui sono funzioni. Ora, sotto il rispetto obbiettivo, non dannosi altre differenze dalle spaziali in fuori e però è da conchiudere che l'*Inconscio è un'unità semplice.*

A questa dimostrazione diretta tiene dietro una indiretta desunta dall'impossibilità delle relazioni reali fra i singoli individui, nel supposto che questi fossero distinti fra di loro sostanzialmente. La quale impossibilità riconosciuta chiaramente dal Leibniz lo trasse a negare l'*influxus physicus* e a sostituirvi un mero *influxus idealis.* E qui l'A. diffondesi a combattere il *pluralismo,* insistendo specialmente, in conformità allo Spinoza, sul concetto della sostanza e affermando che ne' sistemi così filosofici come religiosi di primo ordine e sopratutto ne' maggiori filosofi dell'éra moderna si manifesta più o meno esplicita una forte tendenza al monismo panteistico. Donde conchiude che materia, coscienza e attività organica sono tre forme d'efficienza ossiano tre modi di manifestazione dell'Inconscio, il quale così dimostrasi unica essenza dell'universo.

Finalmente considerando il concetto dell' individualità da un lato e la natura dell' Inconscio dall' altro sfuma ogni ragione per ammettere in questo una pluralità essenziale. Esso è l' unica sostanza, e il mondo con tutta la sua multiforme ricchezza è mero fenomeno, sebbene non

Digitized by Google

fenomeno subbiettivo (come vollero Kant, Fichte e Schopenhauer), bensì obbiettivo.

Osservazione. Per noi, rigorosamente parlando, le varie dimostrazioni, che l'A. ha tentato dell'unità dell'Inconscio, riescono oziose, dacchè neghiamo esplicitamente l'esistenza di esso. Che se all'Inconscio sostituiscasi l'Assoluto, noi non saremo certo per negargli ch'Egli sia unico, discendendo l'unità direttamente dall'attributo medesimo dell'assolutezza.

In quanto poi alla pretesa identità sostanziale dei finiti coll'Infinito, non abbiamo che a rimandare il lettore a quello che se n'è scritto nell'osservazione al cap. V° in fine e a quello che si dirà nell'appendice. Aggiungeremo soltanto che le ragioni ricavate dalla impossibilità d'in. tendere le mutue azioni e passioni che intercedono fra i singoli reali nell'ipotesi che questi sieno sostanzialmente distinti fra di loro, se valgono contro lo Herbart e contro chiunque altro li supponga essere altrettanti assoluti, non provano affatto contro chi li faccia creati e dipendenti. Perocchè falso è l'asserto che i singoli finiti vengano spogliati della loro sostanzialità tostochè si riconosca esser quelli abbracciati, sostenuti e dominati dall'Assoluto.

Col suo concetto poi del *fenomeno obbiettivo* il nostro A. cerca destramante di levarsi da molti impicci. Infatti esso gli permette di affermare insieme la *cosa in sè*, la realtà del mondo *noumenico* e di ridurre tutto quanto a fenomeno. Ma che cosa sia un' apparizione o parvenza *(Erscheinung)* che a niuno apparisce, non all' ente sostanziale perchè gli è inconsapevole, non alle coscienze individuali perchè queste sono posteriori anzi sono un prodotto di quel fenomeno *obbiettivo*, vattel a pesca.

Digitized by Google

CAPITOLO VIII.

L'Inconscio e il Dio del teismo.

Arrivato l'A. colle sue investigazioni a questo punto, egli rivolge a sè stesso la domanda: « Posto che le azioni dell'Unitutto operanti sull'individuo sono inconscie per l'individuo medesimo, chi ci assicura che nell'Unitutto non sieno conscie per lui (1)? » E risponde che veramente l'obbligo della prova toccherebbe a chi afferma che là è così per l'appunto, dacchè se le funzioni psichiche inconsapevoli bastano a spiegare i fatti, il supporre che nell'Unitutto sieno coscienti riesce un'ipotesi oziosa; che nondimeno vuole andare in fondo alla questione stante l'importanza che questa ha per la più esatta intelligenza dell'Inconscio.

E incomincia con dire come lo zelo de' teisti in attribuire a Dio la coscienza derivi da due sorgenti legittime, benchè a suo dire non ne segua quello ch'essi ne inferiscono. La prima è, nell'ipotesi che non ci sia un Dio cosciente, la ripugnanza a riconoscere l'origine dell'uomo da cieche forze naturali, a risguardarlo come un risultato non voluto, non sorvegliato, procedente senza veruno scopo da una fortuita combinazione e che del pari senza alcun perchè cessi d'esistere. La seconda è il timore di venir meno al rispetto dovuto alla divinità, figurandosela priva di ciò che nell'uomo sembra essere la più nobile prerogativa, cioè la coscienza e la coscienza di sè. Ambedue queste ragioni dileguano, scrive l'A., ove facciasi una giusta stima dei principii dell'Inconscio. E seguita dicendo che un'intelligenza incosciente non è punto cieca

(1) Pag. 535.

Digitized by Google

per questo, anzi è chiaro-veggente, sebbene veda il mondo ma non veda il suo proprio vedere. Questa intelligenza inconsapevole è pertanto infinitamente superiore alla coscienza e potrebbe chiamarsi anche sopra-cosciente.

Infatti la coscienza e l'autocoscienza essere un pregio soltanto relativo, che non ha valore se non nel mondo dell'individuazione e de'suoi limiti; in sè ella sarebbe più presto un difetto che un pregio e porterebbe il perturbamento e la discordia nell'assoluta unità, nella pace dell'intuizione assoluta, come quella che si origina dal conflitto di voleri parziali e cresce solamente sul terreno della sensibilità.

Bene è vero che la coscienza, oltre il valore che ha per l'individuo come tale, ha eziandio un'importanza universale in ordine al riscatto del mondo; il quale consiste nel ritornar che farà il volere cosmico nello stato in cui era prima che il processo mondiale avesse principio. Ma a tal uopo basta la somma delle coscienze individuali, di cui l'Unitutto è il subbietto comune.

Essendo perciò l'Inconscio medesimo che negli individui organici perviene alla coscienza, ne segue che in lui deve ritrovarsi la ragione sufficiente del suo diventar consapevole, ossia più brevemente l'Inconscio essere la causa della coscienza. Ma chi da ciò argomentasse che dunque la coscienza deve essere contenuta nella sua causa, altrimenti non potrebbe venirne fuori, costui non ragionerebbe meglio del selvaggio che crede la scintilla esistere già come scintilla nel sasso. Non è mica necessario che l'effetto sia contenuto nella causa in quella forma che appunto ha come effetto; basta bene che la causa abbia in sè tutte le condizioni necessarie e sufficienti perchè l'effetto ne proceda. E noi s'è visto, scrive l'A., averci nell'Inconscio tutto ciò che è richiesto a dare origine alla coscienza.

Più speciosa diventa l'obbiezione precedente quando altri s'appoggi al momento teleologico e osservi « che la

Digitized by Google

coscienza non procede dall'Inconscio siccome un risultato fortuito e causalmente necessario e quindi in ogni caso cieco; sibbene è posta da quello intenzionalmente in ordine a un fine più alto; in ciò per l'appunto contenersi l'anticipazione ideale. Donde argomenterebbesi che siffatta anticipazione ideale della coscienza, ossia il pensiero teleologico della coscienza, deve rappresentare esso medesimo una coscienza, anzi un grado superiore di questa (1). »

Mossa a sè medesimo questa difficoltà, l'A. risponde che la coscienza può essere pensata in due modi, *subbiettivamente* cioè, quando il subbietto si senta modificato dalla sua medesima coscienza, e *obbiettivamente*. Ma il pensare dell'Inconscio esclude il primo modo; resta quindi che il contenuto del suo pensiero sia il processo *obbiettivo*, la cui apparizione subbiettiva costituisce la coscienza, più l'effetto che da quello procede, cioè l'emancipazione dell'idea dal volere.

E ciò basta al concetto teleologico, al quale la forma interna subbiettiva della coscienza è affatto accidentale.

Il risultato che l'A. cava da queste e altre analoghe considerazioni è il seguente: « L'Unitutto oltre alla coscienza priva d'idee che ha dell'indeterminato malessere dovuto all'eccitato e insoddisfatto volere cosmico, possiede soltanto una coscienza limitata negli individui coscienti; coscienza che gli basta pe'fini del processo mondiale (2). » Questo risultato, egli aggiunge, concorda perfettamente colle vedute della moderna filosofia alemanna.

Risoluto in tal guisa negativamente il problema della coscienza rispetto a Dio, ne viene per conseguenza che se gli debba negare anche la personalità, amenochè questa non prendasi nel latissimo senso d'una *individualità congiunta col volere e coll'intelligenza.*

(1) Pag. 543.
(2) Pag. 546.

Digitized by Google

Finalmente toccando del problema suscitato dall'esistenza del male e della teodicea, cui è costretto a ricorrere il teismo per giustificarla, l'A. osserva che l'essere conscia oppure inconscia l'intelligenza, che ha contribuito a decretare la creazione del mondo, è al tutto indifferente per rispetto alla costui responsabilità. « L'esistenza del mondo non è concepibile se non a patto che sia stata decisa dall'atto d'una volontà *cieca*, non rischiarata da raggio alcuno di ragione e d'intelligenza, e solo in tal caso Iddio non è in quanto tale responsabile della medesima (1). »

Osservazione. — Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero,
Chè il velo è ora ben tanto sottile
Certo, che il trapassar dentro è leggero.

DANTE, *Purg. C. VIII.*

Qui l'A. è stato sul punto di dover sciogliere l'equivoco, su cui s'aggira l'intero sistema e del quale io ho fatto menzione sul principio di questo lavoro (*V. Preliminari*, p. 18), accennando alle conseguenze gravissime che dovevano procedere da codesta duplicità del concetto fondamentale. Perciocchè avendo fino a questo punto considerato l'inconscio come ciò che esiste e opera negli esseri senza che questi ne abbiano coscienza, vale a dire come *inconsaputo*, ora trovossi a dover rendere ragione dell'averlo insieme risguardato come privo di coscienza esso medesimo, ossia come *inconsapevole*. E veramente è strano l'affermar com'ei fa che la prova dell'essere quello fornito di coscienza toccherebbe a chi nega ch'egli sia inconscio; quasichè dal non aver altri coscienza della sua attività al non essere cosciente egli stesso ci fosse un legame logico qualsiasi. Ma siccoma l'A. ha creduto bene di sovrabbondare in ar

(1) Pag. 560.

Digitized by Google

gomenti e ha recato innanzi varie dimostrazioni della sua tesi, così noi terremo dietro a queste e vedremo se provino davvero e se anche vadano d'accordo le une colle altre.

In primo luogo egli dice che l'esser privo di coscienza non è un difetto, ma piuttosto un pregio, per la ragione che la chiaro-veggenza, il conoscere intuitivo, è dappiù dell'intelligenza cosciente, tantochè arriva a dirci che cotesta meglio che incoscienza avrebbe a chiamarsi *sopracoscienza*. Teniamo nota per ora di questo e osserviamo ad un tempo che distinguendo com'egli fa la semplice coscienza dalla coscienza di sè, quando scrive che l'Inconscio vede il mondo ma non vede il proprio vedere, parrebbe in verità che non gli negasse più la coscienza ma soltanto l'autocoscienza. Del resto anche in tale supposto io non saprei intendere davvero come mai l'esserci qualche cosa che l'Infinito non conosce, cioè lui stesso e la sua attività conoscitrice, non debba costituire un difetto, s'egli è vero che un altro, il quale oltre al resto possedesse anche questa cognizione, sarebbe a lui senza dubbio superiore.

E poi è egli logico di porre da un lato il conoscere *intuitivo* e dall'altro e come suo opposto non già il *discorsivo*, ma sibbene il conoscere cosciente? Chi gli ha detto che non sia possibile una conoscenza intuitiva a un tempo e cosciente di sè?

Lasciamo andare della pace assoluta, che verrebbe turbata dalla coscienza (meticolosita singolare a proposito d'un assoluto che stando a'principii del sistema è profondamente diviso in se stesso tanto da dover ricorrere all'aiuto delle coscienze individuali per rimettere la quiete in casa); lasciamo andare del conflitto de'voleri, che si vorrebbero condizione necessaria dell' esistere una coscienza, perocchè questi asserti non si vogliono prendere troppo sul serio. Ma quando l'A. muove a se stesso l'obbiezione fortissima da noi sopra riportata, che si ricava dal momento teleologico e dall'anticipazione ideale della co-

Digitized by Google

scienza, ognuno vede quanto zoppichi la sua risposta e come non ostante la distinzione del soggettivo e dell'oggettivo, l'obbiezione rimanga in piedi con tutta intera la sua forza. L'assoluto, egli dice, conosce e pensa la coscienza, ma non come coscienza. Dunque, replico io, è non la conosce qual'è in realtà, la conosce falsamente o per lo meno imperfettamente, sotto un solo aspetto. Or dov'è allora la sua onniscienza, la sua decantata chiaroveggenza? Notisi ancora che la conoscenza dell'Inconscio essendo, a suo dire, limitata al *processo obbiettivo* da cui sorge la coscienza subbiettiva e all'*effetto* di questa, ch'è l'emancipazione dell'idea dal volere, in realtà egli conoscerebbe bensì il fine, ma non già il mezzo acconcio a conseguirlo, che è la coscienza. E non conoscendo questo, come potrebbe ricorrere al mezzo del mezzo, che sarebbe il processo obbiettivo?

E che diremo di quella quasi-coscienza, che inaspettatamente vediamo attribuita all'Inconscio, la coscienza cioè *priva d'idee* del suo indeterminato malessere? Donde e come salta fuori, quando non sia dal bisogno del sistema?

Finalmente si osservi se la volontà *cieca, non rischiarata da alcun raggio di ragione e d'intelligenza*, faccia buona lega con la intelligenza intuitiva e chiaro-veggente, colla sopra-coscienza poco prima esaltata.

Aguzza qui, lettor, ben gli occhi al vero!

CAPITOLO IX.

L'essenza della generazione considerata in relazione all'unitotalità dell'Inconscio.

Uno dei problemi che da migliaia d'anni affaticano i filosofi e che anche di presente eccita singolarmente l'at-

Digitized by Google

tenzione del pubblico, è quello che risguarda la natura della generazione. E l'A. vuol mostrare come la soluzione del medesimo che discende da'suoi principii corrisponda meglio d'ogni altra a' fatti da spiegarsi e alle spiegazioni possibili di questi.

Dopo d'avere infatti rifiutato la soluzione materialistica, per la quale l'anima non è se non il risultato di combinazioni materiali, e messe in mostra le difficoltà speciali a cui vanno incontro così il creazianismo come il traducianismo, egli si sforza a dimostrare come l'anima del neonato sia un elemento psichico derivato dallo spirito universale che in certo qual modo cristallizza nel germe organico. Essendo, dice egli, l'anima così dei genitori come del figlio nient'altro che *la somma delle attività dell'Uno inconscio indirizzate al rispettivo organismo*, la formazione d'un nuovo germe organico provoca di per sè l'animazione del medesimo. E siccome la natura di questo germe è determinata da quella dei genitori, ne segue che anche l'elemento psichico riflette in egual modo le disposizioni spirituali di quelli.

Ne segue ancora che l'anima del bambino dee crescere a poco a poco a misura che viene crescendo il suo corpo. Di più la generazione cessa così d'essere un fatto isolato nella sua specie, non solamente nel rispetto materiale, come fu dimostrato in altro capitolo, ma eziandio nello spirituale. A quel modo infatti che l'Inconscio anima in ciascun istante ogni organismo acconcio a ricevere l'animazione, esso animerà del pari il germe novellamente formato in proporzione della sua capacità. Nè mancano fatti e osservazioni, da cui risulterebbe confermata una verità che *a priori* apparisce evidente, cioè: « che da un organismo può essere scomparsa ogni traccia di vita e nondimeno esso può conservare l'attitudine a riprodurre una nuova attività vitale ogniqualvolta sieno date le opportune circostanze, purchè non abbia sofferto alterazioni tali che anatomicamente o fisiologicamente rendano impossibile il

Digitized by Google

ritorno delle funzioni della vita, ristabilite che sieno le circostanze normali (1). »

Di quì l'A. passa a considerare la *generazione originaria*, ossia la formazione di enti organizzati da materia non organizzata, senz'uopo d'un organismo materno. Una generazione di tal fatta, scriv'egli, è pur forza che abbia avuto luogo quandochessia, essendo dimostrato dalla geologia che la terra, al pari degli altri corpi celesti, è passata per una temperatura incompatibile coll'esistenza di qualsiasi organismo. La chimica poi ha provato con fatti palmari che si possono ottenere per via inorganica delle materie organiche. Atterrate così le barriere che dividevano la materia organica dall' inorganica, cominciano a vacillar sempre più anche quelle che separano la *forma* organica dall'inorganica; e già s'è scoperto che la forma cellulare con nucleo e membrana non è sufficiente a dimostrar l'esistenza d'un organismo vivente. « Alla vita, osserva l'A., oltre una materia e una forma organica occorre qualche cosa di più, qualche cosa d'*ideale* che si manifesta nella conservazione e nel progressivo svolgimento della forma attraverso allo scambio delle materie (2). » Essere quindi verisimile che prima che fosse formato il più semplice organismo ci fossero già delle combinazioni così dette organiche d'infimo grado le quali rispetto al germe da formarsi avrebbero fatto almeno l'ufficio di *concime*. Senza fallo l'Inconscio si giovò della prima possibilità di vita organica che gli s'offerse per attuarla. E ciò senza contradire a veruna legge della natura inorganica o sospenderne anche per un solo istante l'attività, bensì facendole servire a un fine più alto. Ciò che le forze e le leggi della natura inorganica cooperando riunite non possono mandare ad effetto, diventa possibile

(1) Pag. 571.
(2) Pag. 573.

Digitized by Google

perciò che il volere dell'Inconscio interviene nel processo e adduce tali attinenze, date le quali l'azione normale di quelle medesime leggi produce una forma novella, atta a novelle funzioni.

Ora s'egli è vero che la natura cerca sempre di conseguire i suoi fini col minimo possibile dispendio di forze, è agevole a intendersi come l'Inconscio a propagare la vita dovette giovarsi, appena potè, di tutte le facilitazioni che offre la riproduzione per via di genitori. Donde è accaduto che questo è oramai il modo universale della generazione, tantochè *neppure un solo caso si conosce in cui una cellula siasi formata entro un organismo già esistente senza l'opera de'genitori; anche nell'organismo la cellula non si forma che dalla cellula.*

Osservazione. Che a spiegare l'origine delle singole anime umane ci debba essere un'ipotesi mediana tra quelle del creazianismo e del traducianismo (prendendo queste due nella loro forma più recisa) parrà probabile a chiunque faccia una giusta estimazione delle difficoltà del problema. Quella indicata dal nostro A. (la quale del resto ci sembra identica nell'essenza con la proposta dal Lotze nel suo *Microcosmo*) (1) non ci può soddisfare per una sola ragione.

Ed è questa che togliendo alle anime individuali ogni sostanzialità loro propria, riesce per lo meno superflua. Dal momento infatti che per lui ogni attività, vuoi spirituale o vuoi materiale, è un atto dell'Unitutto, ogni cosa è animata e nessuna cosa è animata, appunto come i fantocci del burattinaio, che paiono morti quando e'li mette da

(1) V. *Mikrokosmus* 1.er *B.* 2.te *Aufl.* §. 440 *ff.* La conformità così nel cercare la via di mezzo fra il creazianismo e il traducianismo come nel derivare la nuova anima dall'Assoluto in relazione al germe organico nuovamente formato e quindi anche alla trasmissione ereditaria, è tale e tanta che ci ha fatto meraviglia a vedere non citato questo luogo del Lotze.

Digitized by Google

canto e rivivono tostochè e'li ripiglia in mano e presta loro i moti e la voce. Donde la bizzarra idea che le anime cessino d'esistere e tornino all'esistenza rientrando negli organismi abbandonati, secondochè in questi sospendonsi o si riattivano le funzioni vitali (1).

CAPITOLO X.

Lo svolgimento ascendente della vita organica sulla terra.

Il principio generale sopra mentovato del massimo risparmio di forza riceve qui una nuova applicazione, in quanto l'Inconscio per attuare le forme superiori della vita organica non adotterà la via, già così difficile anche per gli organismi più elementari, della *generazione originaria,* ma piuttosto si gioverà delle forme già esistenti, salendo grado a grado da queste alle più perfette. Ma se la forma inferiore dovesse venire direttamente trasformata in una superiore, sarebbero grandissime le difficoltà da superarsi e perciò enorme il dispendio della forza, dovendosi a tal uopo annientare in gran parte le forme e gli organi esistenti per far luogo ad altri. Ad evitare questo incaglio l'Inconscio preferisce d'incominciare il processo della trasformazione in uno stadio così primitivo dello svolgimento individuale che le forme specifiche e gli organi della specie inferiore non sieno ancora spiegati e invece si svolgano addirittura quelli della specie superiore.

Pertanto il processo della trasformazione vuol essere inteso in senso puramente *ideale,* avvegnachè soltanto il

(1) Intorno a questo problema meritano d'essere consultati i seguenti luoghi del nostro Rosmini. *Antrop.* lib. II, cap. XV, e lib. IV, cap. V. *Psicolog.* lib. IV, cap. XXIII.

Digitized by Google

tipo ideale, che secondo il processo ordinario sarebbesi dispiegato dal germe dell'organismo inferiore, ha ceduto il posto a un altro tipo; nella realtà non c'è stata trasformazione, sì solamente dispiegamento embrionale. Dove si vuol notare che le ova delle specie più disformi tra di loro sono morfologicamente e chimicamente così simili e così uniformi i primi stadii del loro svolgimento, che appena vi si notano de' caratteri distintivi. Cotesta produzione d'una specie diversa dal germe d'un' altra corrisponde a quella che il Kölliker chiama *generazione eterogenea*. Ad agevolare più ancora il trapasso dalle specie inferiori alle superiori serve anche un altro mezzo; ed è di prendere per punto di partenza in ogni ordine d'organismi quelle specie, che hanno minori caratteri specifici, ossia che sono relativamente meno perfette. Il che viene confermato dalla paleontologia. Questa infatti ci mostra che ogni nuovo ordine si origina non dalle ultime e più perfette ramificazioni dell'ordine precedente, ma bensì dalle forme primordiali più imperfette, che a gran fatica riuscirono a conservarsi nella lotta contro le forme superiori del medesimo tronco.

Aggiungi che il trapasso si effettua per gradi minimi, cosicchè le più grandi differenze risultano solamente dal sommarsi di moltissime piccole differenze individuali.

In quanto alle discrepanze che appariscono tra questi concetti del v. H. e quelli del Darwin, non ostante l'adesione al principio fondamentale di questo, e ad altre critiche non irrilevanti che il primo istituisce in questo capitolo e altrove sopra il sistema zoogonico dell' inglese, io me ne passerò come di cosa che non ha grande importanza rispetto al fine di questo scritto (1).

(1) Del resto il v. Hartmann ha pubblicato non ha molto un apposito lavoro su ciò, col titolo: *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus*.

Digitized by Google

Resta che accenniamo agli spedienti di cui secondo il nostro A. l'Inconscio si serve affine di rendere fisse e costanti le deviazioni fortuite che sopravvengono a' singoli organismi, allorchè queste collimano col suo disegno e impedire che per via d'incrociamenti tornino a cancellarsi.

Il primo de'quali è l'istinto della scelta individuale negli accoppiamenti; istinto che insignificante negli ordini inferiori cresce d'importanza coll'ascendere della serie e che d'altronde giova assai più a consolidare e nobilitare una specie in sè stessa che non ad agevolare il trapasso ad un'altra. Di molto maggior rilievo, rispetto alla trasformazione delle specie, è l'*elezione naturale nella lotta per l'esistenza,* messa innanzi con tanta forza dal Darwin. Nulladimeno questa non può condurre al passaggio d'una in altra specie se non quando sieno mutate le condizioni della vita, restando allora favorita la propagazione di quei caratteri individuali che possono più agevolmente acconciarsi a quel mutamento. Ma quel principio non basta a render ragione della evoluzione del mondo organico, massime perciò che con esso si spiegano le mutazioni fisiologiche, ma non le morfologiche. Onde ei vuol essere modificato con la clausola: in quanto le deviazioni dal tipo primitivo forniscono agli organismi in quella lotta una maggiore capacità di vita.

Finalmente s'aggiunga che « l'Inconscio nel progressivo svolgimento delle organizzazioni deve spiegare una diretta attività, per una parte all'uopo di provocare nei nuovi germi quelle deviazioni che fortuitamente non sorgono e che tuttavia stanno nel suo disegno, e per l'altra parte affine di conservare le deviazioni nate che combinano col suo disegno, ma che non aumentano negli organismi la capacità di sostenere la lotta per l'esistenza, preservandole dall'elidersi di bel nuovo per via d'incrociamento (1). »

(1) Pag. 610.

Digitized by Google

Osservazione. Il principio della massima possibile economia delle forze, se può venire applicato entro il giro della natura (ciò che del resto non saprei se possa con piena sicurezza affermarsi in via assoluta e generale), perde ogni significazione quando altri pretenda applicarlo all'atto medesimo creativo. Pertanto tutti codesti ragionamenti intorno alle vie più o meno facili che possono esser state prescelte dal Creatore a conseguire i suoi fini non mi sembrano atti a provare null' altro che la sconfinata presunzione e vanità dell'uomo.

D'altra parte se le correzioni che il v. H. propone al principio darviniano paiono ragionevoli entro la cerchia di quella ipotesi, perdono ogni importanza per chi rifiuti addirittura il principio medesimo. Contro del quale stanno tante e tali difficoltà, specie se si consideri il salto che divide il regno vegetale dall' animale e quello assai più grande ancora che v'ha da questo alla specie umana, che il considerarlo come una verità oramai accertata è più che una temerità. Noi dal canto nostro fino a che altri non ci abbia insegnato per quali gradi si passi dall' insensibile al senziente e dall' irrazionale al razionale (e crediamo di dover aspettare un bel pezzo), seguiteremo a riguardare la teoria della trasformazione delle specie come un dilettevole romanzo e nulla più. Libero a chi vuole di chiamarci arretrati sul cammino della scienza.

CAPITOLO XI.

L' individuazione.

Se l'essenza che si manifesta nel mondo è unica e indivisibile, donde la pluralità degl'individui? Donde viene, a che serve e come è possibile la singolarità dei medesimi?

Ogni sistema monistico s'è trovato sempre nell' imba-

Digitized by Google

razzo quand'ha voluto rispondere a questa domanda; perciò altri, come lo Spinoza, non se ne diedero affatto pensiero; altri, come i partigiani dell'idealismo subbiettivo credettero d'aver fatto assai risolvendo la pluralità in una apparenza subbiettiva; nel sistema egheliano in particolare, essendo il concetto l'unica sostanza, la pluralità dei reali resta assolutamente inesplicabile. Di quì la reazione del pluralismo realistico, il quale in tanto è vero in quanto *il diritto della pluralità e dell'individualità arriva fin là dove arriva la realtà dell' esistenza; ma è falso in ciò che disconosce la fenomenalità d'ogni reale e d'ogni esistente.*

La vera soluzione sta nel mezzo, cioè nel riconoscere che ogni esistenza è bensì fenomenale, ma d'una fenomenalità obbiettiva. Questa conciliazione del monismo coll'individualismo pluralistico, non si trova, dice l'A., che nella filosofia dell' Inconscio. Infatti « gl'individui sono fenomeni obbiettivamente posti, cioè pensieri voluti, ossia determinati atti volitivi dell'Inconscio. L'unità dell'essenza permane inalterata nella pluralità degl'individui, non essendo questi se non attività (o combinazioni di certe attività) dell'unico ente (1). »

Ora per quali combinazioni e di quali attività nasce un individuo e come accade che questo sia necessariamente diverso da ogni altro e quindi unico?

S'è veduto come gl' individui d'ordine superiore si formino mediante composizione da individui d' ordine inferiore col sopraggiungere di nuove attività dell' Inconscio rivolte al risultato della composizione. Pertanto a intendere l'individuazione è mestieri calar giù giù fino agl'individui di grado infimo ossia agli atomi. Questi qualitativamente si distinguono in due sole classi: forze atomiche attrattive e forze atomiche repulsive; ma gl' individui di

(1) Pag. 616.

Digitized by Google

ciascuna classe si distinguono tra di loro secondo il *luogo*. L'unità loro in ultima analisi fondasi su ciò che ciascuno corrisponde a un singolo e semplice atto volitivo dell'Inconscio. Il *medium* poi *individuationis*, che impropriamente si suol chiamare *principium*, consiste nella combinazione dello spazio col tempo. Il che non sarebbe possibile, quando spazio e tempo fossero, siccome voleva lo Schopenhauer, *forme dell'intuito subbiettivo cerebrale*.

Passando poi agl'individui d'ordine superiore, si osservi come la vita organica non sia possibile trannechè nella forma organica e quindi a realizzarsi abbia mestieri della materia. Occorre pertanto un complesso di atomi, racchiusi spazialmente entro certi confini, i quali sieno collocati in certe giaciture e certi aggruppamenti sì da rendere possibile lo scambio organico dei materiali. Ma codesti atomi sono individui, cioè ognuno d'essi è unico; cosicchè anche il complesso organicamente costituito dai medesimi, nonchè l'attività dell'Inconscio indirizzata esclusivamente a quello, che è ciò che costituisce l' individuo d'ordine superiore,. sono *unici*. Ed ecco per che modo gli individui inferiori servono di *medium individuationis* ai superiori.

Per rispetto poi all' individualità che apparisce nei *caratteri* de' singoli uomini, l'A. ricorda due opposte sentenze. Gli uni cancellano qualunque differenza originaria e vogliono che tutti gli uomini nascano eguali (Rouseau, Helvetius, ecc.); gli altri con Schopenhauer affermano che ogni uomo è fornito *ab origine* d'un carattere individuale, immutabile nella essenza, quantunque in differenti circostanze differentemente si manifesti. L' una e l'altra di tali ipotesi è di per sè insufficiente a spiegare i fatti e però l'A. si sforza di conciliarle nel modo infrascritto. Il carattere originario comune a tutta la specie viene modificato dalle differenti impressioni ricevute nel cervello, ciascuna delle quali vi lascia un' alteraziane permanente. Queste hanno per effetto che un movimento molecolare

Digitized by Google

analogo a quello prodotto dall'impressione ricevuta riesce più facile che non uno in senso contrario. Così l'*abitudine* doventa una potenza che opera singolarmente sul carattere, in quanto certi motivi producono sull'individuo un' azione minore, altri una maggiore di quella che corrisponderebbe al carattere tipico della specie; la somma di tutte queste *prevalenze* costituisce il carattere individuale.

Al che è da aggiungersi la trasmissione ereditaria delle particolarità tanto congenite quanto acquisite del cervello; donde segue che ogni uomo porta seco nascendo una gran parte del suo carattere individuale. E quello che qui è detto del carattere inteso in senso stretto, varrà non meno di tutte le altre disposizioni e attitudini dello spirito; con questa differenza per altro che mentre i caratteri propriamente detti per gl' incrociamenti si pareggiano e nel genere umano preso insieme restano pressochè sempre al medesimo livello, al contrario le attitudini intellettuali si trovano in un continuo movimento ascendente. Il che nasce da ciò che i differenti caratteri, salve le anormalità eccezionali, nella vita si fanno strada a un dipresso in pari modo, mentre l'uomo dotato di superiori talenti nella lotta per l'esistenza è sempre in vantaggio.

Insomma « la sorgente delle differenze individuali in tutto quanto il regno organico è la medesima; le attinenze esteriori producono una varia struttura dell' organismo e questa alla sua volta provoca dall' Unitutto inconscio una attività differente indirizzata a quell' organismo. Queste differenze si aggiungono a quelle che procedono dalla diversità della materia onde l'organismo si compone, e tutte insieme formano quella somma di differenze, a cui ciascun individuo va debitore della sua *unicità* (1). »

Osservazione. Per questo capitolo ci riportiamo in parte

(1) Pag. 632.

Digitized by Google

a quanto notammo sul cap. VI. Aggiungeremo soltanto come a forza di parlar di fenomeni e tutto ridurre a fenomeno si è finito per dimenticare la natura relativa di questo concetto. Ciò che apparisce suppone qualcuno a cui apparisca; quindi se anche ha una radice obbiettiva — e non può non averla — per sè è sempre essenzialmente subbiettivo. Onde io confesso che l' espressione, gl' individui reali essere *fenomeni obbiettivi*, mi riesce non solamente inintelligibile, ma assurda. Che poi anche negando, come noi facciamo, l'unità sostanziale del tutto, l'origine suprema dell'individualità sia da cercarsi nel volere creatore, questo ci pare fuori di dubbio, senza aver perciò mestieri di supporre che codesto volere si spezzi e frantumi esso medesimo in altrettanti atti individuali, quanti sono gl'individui a cui dà origine.

Sull'errore gravissimo e funestissimo che consiste nel derivare il *carattere* unicamente da cause estrinseche e accidentali, come sono le modificazioni del cervello vuoi originarie o vuoi trasmesse per eredità dagli antenati, errore che toglie al volere individuale ogni libertà e però viene a negare ogni imputabilità, ogni merito, ogni colpa, non aggiungeremo altre parole a quelle che scrivemmo nella *Osservazione* al cap. IV della *seconda sezione*, e altrove. Del resto i problemi morali ci daranno argomento a discussioni di somma importanza nella parte dell'opera che ci resta ancora da esaminare e la quale contiene l'elemento più caratteristico e, diciamola, più doloroso di questo sistema.

CAPITOLO XII.

L'onnisapienza dell'Inconscio e l'ottimismo.

Se all' Inconscio devesi attribuire un' assoluta chiaroveggenza, se egli è infallibile e con uno sguardo istan-

Digitized by Google

taneo connette logicamente tutti i dati e opera sempre in modo perfettamente corrispondente al fine, vuoi con lo stabilire leggi generali e meccanesimi ammirabili, vuoi coll'intervenire al bisogno nel momento opportuno; se finalmente si avverta come la catena de' mezzi e de' fini non possa essere infinita, come quella della causalità, per la ragione che tutti gli anelli precedenti dipendono dall'ultimo e senza di questo non sarebbero, è forza conchiuderne che l'universo esistente è senza fallo il migliore tra tutti i possibili.

A questa conclusione era venuto anche il Leibniz; ma il suo concetto fu falsato dall'erronea spiegazione ch'egli diede del male e dallo scambio che gli ottimisti generalmente hanno fatto tra l'idea della perfezione e quella della carenza d'ogni macchia o difetto. Infatti il male secondo il Leibniz non è solamente negativo (ciò che potrebbe concedersi, stante la opposizione contradittoria di quello verso il bene; dove per altro sta nel nostro arbitrio di prendere come positivo questo o quello dei due opposti), sì piuttosto è privativo. Cosicchè ogni male, quando non fosse il male assoluto, non è altro che un minor grado di bene (1).

L'assurdo di questo concetto, osserva lo Hartmann, è palpabile; perocchè, se la cosa stesse così, aggiungendo a un bene un male qualsiasi dovrebbesi pur sempre ottenere un aumento, per quanto piccolo, di bene; sarebbe quindi stoltezza sacrificare anche un minimo bene affine d'evitare un male ancorchè grandissimo.

Perfetta poi s'ha a dire una cosa non già quand' ella escluda ogni qualunque difetto, ma quando sia la migliore possibile nella sua specie. Il che non toglie che la possa

(1) Dovendo noi co' vocaboli *bene* e *male* rendere in italiano così i termini tedeschi *Gut* e *Böse*, come *Wohl* e *Uebel*, ci riuscirà difficile di far sentire in ogni luogo quelle differenze di concetto su cui si appoggia la deduzione dell'A. Faremo quindi d'aiutarci o con perifrasi o con aggiungere la voce tedesca corrispondente.

Digitized by Google

essere cattiva quanto si vuole, bastando a tal uopo che niun' altra migliore sia possibile. Perciò dimostrando che il mondo è cattivo, non s'infirma per nulla l'asserto che esso è l'ottimo dei possibili. L'onnisapienza dell'Inconscio e quindi la relativa perfezione dell' universo non si potrebbero mettere in dubbio se non nel caso che i difetti e le magagne di questo dimostrassero riprovevole il fine ultimo oppure disadatti i mezzi adoperati a conseguirlo. Ma nè il male eudemonologico *(Uebel)* nè il morale *(Böse)*, nè la felicità dei tristi o la miseria de' buoni possono risguardarsi come mezzi disadatti a fine, amenochè questo non voglia collocarsi nella felicità universale o nella moralità e nella giustizia. « Ora la moralità e la giustizia non hanno importanza se non rispetto agl' individui ; che è quanto dire che appartengono al mondo dell' apparenza e non già all'essenza di questa. L'individuazione abbisogna dell' egoismo come istinto fondamentale per la conservazione degl' individui e però come condizione capitale della sua possibilità ; senza egoismo non si dà individuazione. Coll' egoismo poi è data necessariamente l' offesa degli altri a proprio vantaggio, ossia l'ingiustizia, il male morale, l'immoralità , ecc. Tuttociò è inevitabile seppure ci ha da essere individuazione (1). »

Oltre a ciò la giustizia e la moralità non sono cose reali, sibbene *idee* che riflettono soltanto le attinenze degl' individui tra di loro, quindi appartengono al fenomeno e per sè sono puramente formali. Ma ben sono reali il piacere e il dolore che da quelle procedono e come tali concernono l' Inconscio in quanto questo è il subbietto generale delle individue coscienze; dimodochè se la moralità e la giustizia non possono essere fini per sè medesime del processo cosmico, ben potrebbero esser tali in ordine alla felicità, dato che in questa potesse riporsi il fine supremo.

(1) Pag. 640.

Digitized by Google

Ora non essendo effettivamente concepibile verun fine ultimo al di là di quello della felicità, ne segue che il dolore non può essere ragionevolmente spiegato tranne in vista d'una maggiore felicità che senza di quello non sia conseguibile. Dato poi che questa torni del tutto impossibile, l'esistenza del mondo dovrà apparire destituita d'ogni ragione.

E qui l'A. ritorna al Leibniz e scrive che il costui ottimismo fu escogitato col solo intento di giustificare la creazione. Ma quando la non esistenza del mondo avesse a scoprirsi preferibile alla sua esistenza (questione che verrà discussa nel capitolo vegnente), ne seguirà che l'esistenza del mondo è dovuta unicamente a un atto irragionevole. Il che non sarebbe possibile qualora nell' Inconscio accanto alla ragione non ci avesse una potenza illogica e inintelligente. E tale si è per l'appunto il *volere*, origine d' ogni realtà (1). In tutti i casi rimane sempre vero che l'*universo esistente è il migliore di tutti i possibili.*

Osservazione. Per quanto strano possa sembrare a prima giunta codesto ottimismo pessimista, certo è per altro che gli è logicamente coerente a sè stesso. Posto che l' esistenza sotto qualsiasi forma sia un male, posto che il processo cosmico reale sia un avviamento, anzi l'unico avviamento possibile alla finale distruzione dell' essere, il mondo attuale, per quanto cattivo, sarebbe senza fallo il minor male, quindi il più perfetto possibile. Ma la questione volge appunto su quelle due premesse. La prima infatti su qual fondamento si appoggia? Sulla ipotesi più arbitraria che uom possa immaginare, cioè che il volere sia una tendenza infinita, che come tale non può essere

(1) Non si direbbe che S. Tommaso divinasse il sistema del v. Hartmann quando scriveva: *Per hoc excluditur quorundam error, qui docebant omnia ex simplici divina voluntate pendere absque aliqua ratione?* (Summ. c. gent. l. II, cap. 24).

Digitized by Google

mai soddisfatta. Ipotesi per ipotesi: chi mi vieta di supporre o che il volere sia essenzialmente finito e che quindi un oggetto finito possa bastare ad appagarlo, oppure che, essendo infinito, sia *eo ipso* idoneo a prodursi un oggetto infinito? E se la *quiddità*, l'elemento ideale, è necessario a dare una determinazione alla forza realizzatrice, chi v'ha detto che l'idealità sia meno estesa di questa? Non è anzi evidente il contrario, cioè che la forma ideale dell'essere adegua perfettamente la forma reale? L'assolutamente impensabile è l'assoluto nulla (1).

In quanto all' altra premessa, oltrechè la si appoggia alla prima e però cade con essa, io non credo che nè *a priori* nè *a posteriori* sia mai fattibile di dimostrare che a raggiungere il supposto fine dell'annichilamento, l'unica e più spedita via fosse proprio quel processo cosmico di cui noi si conosce appena una minimissima parte. Che peso mai possono avere i ragionamenti cavati dalle leggi della materia inorganica od organizzata, dallo svolgimento psichico del regno animale ed umano per chi confessa che tutto ciò emana da un' intelligenza e che perciò dovrebbe pur anco confessare che questa avrebbe potuto stabilire tutt' altre leggi e formare un tutt'altro mondo? Il dire: se ha ricorso proprio a questo segno, è che non poteva di meglio, è precisamente un supporre quello che si voleva dimostrare.

Oltre a ciò l'affermare che l' universo è incamminato non a una trasformazione qualsiasi, ma al finale annichilamento, è un asserto che nè i fatti nè il ragionamento sono sufficienti a provare.

Rimarrebbe un punto a discutersi che è della più alta importanza così in sè stesso come rispetto al giudizio definitivo del sistema hartmanniano, vo' dire la natura del fine supremo. Il nostro A., negando che questo possa es-

(1) Su questo punto avremo a tornare più avanti per trattarlo alquanto più largamente, specialmente nell'Osservazione al cap. XV.

Digitized by Google

sere il bene morale (giustizia e moralità) e pretendendo che soltanto la felicità possa risguardarsi come fine ultimo, ha decapitato l'essere, se mi si passi l'espressione, e però non è maraviglia se tutto il sistema precipita nel pessimismo. Ma di ciò si parlerà un' altra volta esaminando il cap. XIII che tratta appunto del fine supremo.

CAPITOLO XIII.

L' irragionevolezza del volere e la miseria dell' esistenza.

Questo lunghissimo capitolo d' oltre cento pagine ha per fine d'investigare se sia preferibile l'esistenza ovvero la non esistenza di questo mondo presente. Ricercando in primo luogo l'opinione personale ch' ebbero su tale argomento i più grandi ingegni d'ogni età, la risposta non è dubbia; Platone, Kant, Fichte, Schelling, concordano nel risguardare questa vita siccome essenzialmente infelice. Se ad un uomo collocato nelle più fortunate circostanze fosse data facoltà di scegliere tra l' assoluto annichilamento e il dover rifare esattamente la vita stessa che ha percorso, è assai probabile ch'egli abbraccerebbe il primo partito. Ma il giudizio, che altri pronuncia sulla propria felicità o infelicità, nella più parte de' casi è falsificato da molte cause, come l'infedeltà della memoria che tende a velare i mali e dar risalto a' piaceri, la speranza che tinge di rosei colori l'avvenire, l' incapacità d'abbracciare con uno sguardo critico tutto il complesso della propria vita e di tirare la somma algebrica de' beni e de' mali, l'istinto alla vita, i sentimenti inconsapevoli che furono piantati nel nostro cuore per renderci tollerabile l'esistenza e via dicendo.

Certo ogni sentimento, qual che sia la causa che lo produce e sia pur questa un errore della mente, in quanto

Digitized by Google

sentimento non può essere falso o illusorio, sicchè anche una felicità che avesse il suo fondamento in una pura illusione sarebbe ancora vera felicità. Ma siccome col crescere e dispiegarsi dell'intelligenza cadono a mano a mano e si distruggono le illusioni, finchè all'ultimo sarà universalmente riconosciuta l'assoluta vanità d'ogni cosa; quindi segue che quanto più il mondo progredisce, tanto maggiore necessariamente diventa l'infelicità.

E qui l'autore si propone d'assoggettare alla critica quei sentimenti per l'appunto, che sebbene reali in se medesimi, non hanno altro fondamento che opinioni e credenze ingannevoli, destinate inevitabilmente a dileguare. Egli distingue tre gradi dell'illusione: quello per cui si crede conseguibile la felicità nella vita presente e nello stato attuale del mondo, quello che la spera in una vita oltremondana dopo la morte, quello finalmente che la ripone in un futuro processo cosmico.

Primo stadio dell'illusione.

La felicità risguardasi come raggiunta nella presente fase dello svolgimento cosmico e quindi possibile a conseguirsi dall'odierno individuo nella vita terrena.

A quel modo che secondo il Leibniz il male è puramente negativo, così per lo Schopenhauer è esclusivamente negativo il piacere, come quello che a suo dire è sempre *indiretto*, ossia non consiste in altro che nella cessazione o diminuzione del dolore. Questo concetto teoricamente è falso, essendovi in realtà de' piaceri che non si risolvono nella cessazione d'un dispiacere, quali per esempio i diletti del palato e quelli dell'arte e della scienza. Praticamente per altro gli è come se la teoria dello Schopenhauer fosse la vera, perocchè in realtà il dolore predomina in grande proporzione sul piacere e la massima parte dei diletti na-

Digitized by Google

scono effettivamente per via indiretta. Al quale effetto contribuiscono molte cause e principalmente il fatto, che ogni dispiacere perviene *eo ipso* alla coscienza, mentre il piacere non è avvertito se non di rado e in forza di ricordanze e di confronti. Aggiungasi che le soddisfazioni del volere sono sempre di brevissima durata, mentre la non-soddisfazione e quindi il dispiacere dura quanto il volere e però è in certa guisa eterna.

Ma per risolvere il quesito proposto, per decidere cioè se la felicità sia possibile in questa vita, ci converrà di esaminare partitamente la somma di piaceri e di dolori procedenti dalle principali condizioni del vivere; di quì si vedrà se sia possibile che per un individuo in quanto tale, eziandio nelle circostanze più favorevoli, la somma dei piaceri prevalga su quella dei dolori.

Ora la salute, la gioventù, la libertà, l'agiatezza, che generalmente risguardansi come i maggiori beni della vita, hanno un carattere meramente negativo; per sè stessi non producono alcun piacere e però non hanno valore se non come privazione della malattia, della vecchiaia, della schiavitù, del bisogno. In particolare l'aver di che vivere non potrebbe tenersi in conto d'un bene positivo se non se a patto che la semplice esistenza come tale fosse un bene. Ora ciò è tanto lungi dal vero che si preferisce fin' anco il dolore alla noia d'una semplice e nuda esistenza. Il mezzo poi con cui più ordinariamente riempiesi questo vuoto è il lavoro. Ma il lavoro, per quanto benefico nelle sue conseguenze sì pèr l'individuo che per la società, in sè è un male; tanto che per sopportarlo fa mestieri aver l'occhio al riposo che gli deve succedere, mentre poi il riposo e l'ozio alla loro volta non ci riescono sopportabili se non solamente in vista del lavoro (1).

(1) Codesta argomentazione a proposito del lavoro si può ritorcere dicendo: il lavoro è reso piacevole dalla prospettiva del riposo successivo e il riposo dal pensiero del lavoro da riprendersi. Possiamo dire pertanto che si gode così nel lavoro come nel riposo.

Digitized by Google

E quanto non ci apparirà duro il lavoro, se si guardi ai poveri e specialmente agli operai adoperati nelle fabbriche delle grandi città!

Se gli è vero pertanto che sanità, gioventù, libertà, averi, e come corona di tutto ciò la contentezza dell'animo, quantunque non consistano che nell'assenza dei mali contrarii, sono cionullameno i beni supremi della vita, che conto s'avrà a fare dei beni positivi, che riconosciamo inferiori a quelli? L'essere esente da' mali non può valere di più del non esistere. Ora, se niuno può dirsi mai perfettamente contento e libero da qualunque dispiacere, ne segue che qualsiasi condizione di vita è peggiore della non-esistenza.

Il progressivo dispiegamento del regno animale e gli incunaboli dell' umanità civile ricevono l'impulso da due forze principalmente, la fame e l'amore; se queste per l'individuo sono due maledizioni, poca speranza vuol esserci di salvare per altra via il pregio della vita individuale. Ora la fame che tormenta milioni e milioni d'esseri animati e quando non li uccide addirittura fa deperire fisicamente e moralmente le razze; la fame ch'è un tremendo contrappeso all'eccesso della popolazione (tanto più tremendo quanto più la progredita cività tende a eliminare le altre cause che si oppongono a quell'eccesso); la fame che costringe intere popolazioni e cibarsi d'alimenti insipidi e malsani, è senza fallo un male. E chi mai vorrà dire che questo sia bilanciato dalle voluttà gastronomiche d'un qualche migliaio di fortunati?

In quanto alla seconda delle dette due forze, cioè all'amore, se questo si considera dal suo lato fisico vale a dire come semplice istinto sessuale, noi vediamo che anche ne' bruti la somma di piacere che ne deriva è di gran lunga inferiore a' dolori. Sia perchè moltissime specie animali non hanno affatto organi per la voluttà, sia perchè in quelli ancora che ne vanno forniti le lotte tra' maschi, la privazione forzata, la rarità degli accoppiamenti, massime per le femmine, i travagli del parto e via dicendo

Digitized by Google

fanno sì che questo istinto sia più fecondo di mali che di piaceri. La quale sproporzione è ancora più grande ove si tratti dell'uomo e specie negli stadi più avanzati della civiltà, in cui una grandissima parte de' giovani è costretta a differire il matrimonio a un' età assai adulta.

Se poi si guardi all'altro aspetto dell' amore, che per l'uomo è più ribevante d'assai, cioè all'istinto individuato che agogna al possesso d'una determinata persona, ripromettendosi dall'unione con questa una sovrumana e perpetua felicità, la cosa si presenta a cento doppi più desolante. Quanti cuori straziati, quanti sagrifizi gravissimi, quante conseguenze funeste per tutta la vita! Pochissimi amori approdano nel porto del matrimonio e anche tra questi pochi sono rari i matrimoni felici.

Ma quel piacere istesso che nasce dall'amore soddisfatto, ove si faccia astrazione dal diletto fisico, si risolve da ultimo in una pura illusione. Illusione che tosto o tardi venendo a dissiparsi lascia dietro a sè un disgusto tanto maggiore, quanto più grande era la felicità che uno si riprometteva. A questo disinganno fondamentale se ne aggiungono poi altri molti; per esempio quelli che nascono dai difetti che mano mano si scoprono nella persona amata, dall'abitudine del possesso, dalle noie inevitabili della vita domestica e via via. La conclusione ci ricanta con Anacreonte

χαλεπὸν τὸ μὴ φιλῆσαι,
χαλεπὸν δὲ καὶ φιλῆσαι.

L'amore dunque, al pari della fame, in sè e rispetto all'individuo, è un male e non è giustificabile se non in quanto è mezzo indispensabile per l'evoluzione.

Passando poscia in rassegna altri sentimenti sociali, che riempiono la vita umana, come la compassione, l'amicizia, la felicità domestica, l'autore arriva sempre alle medesime conclusioni. La compassione infatti si compone di dispia-

Digitized by Google

cere e di piacere; ma il secondo scema di tanto di quanto alla bestialità e rozzezza primitiva sottentrano la civiltà e l'educazione, e ciò senza contare le conseguenze della compassione, che sono per lo più dispiacevoli, essendo raro il caso che si possa coll'opera nostra alleviare e meno ancora togliere interamente il male altrui. La socievolezza poi e l'amicizia, moltiplicando per la simpatia i sentimenti, moltiplicano necessariamente il dolore che predomina nella vita. Il matrimonio, ch'è la società più intima e stretta, diventa nella più parte de' casi una croce. E quanto all'allevamento de' figlioli, se si misurino obbiettivamente le gioie che questi procacciano a' genitori cogli affanni, colle cure, co' rammarichi, i crepacuori e le paure che quasi sempre vi s' accompagnano, ben si vedrà quanto la bilancia trabocchi dalla parte del male.

Il sentimento dell' onore, la vanagloria, il desiderio di fama, l'ambizione, la smania di dominare si fondano sopra altrettante illusioni e, tirata la somma, non danno che un monte d'amarezze.

L'esaltazione del sentimento religioso è senza fallo sorgente d'altissime compiacenze e rende l'uomo superiore a' più gravi patimenti. Ma in primo luogo la non è possibile in grado eminente se non per alcuni pochi individui privilegiati; pel massimo numero essa è accompagnata dal tormento della coscienza, dal timore dei divini giudizi, dalla sempre rinnovata lotta coi sensi. Sicchè, tutto sommato, anche nel sentimento religioso il piacere e il dolore si tengono la bilancia. In secondo luogo poi vuolsi notare che anche questo godimento si risolve in un' illusione, avvegnachè la coscienza individuale non può mai valicare i suoi confini nè afferrare in via immediata l'identità dell'Assoluto con l'individuo. E se c'è illusione che l'avanzamento della civiltà e della coltura porti inevitabilmente a dissipare, la è principalmente la religiosa (1). Del sen-

(1) Il lettore non potrà a meno di fare le meraviglie udendo qui il v. H. dichiarare *illusorio* il sentimento della *medesimezza dell' in-*

Digitized by Google

timento religioso in quanto alimenta la speranza d'una beatitudine oltremondana si parlerà più innanzi.

Ove poi il piacere e il dolore fossero per tutto il resto pari nel mondo (caso assai inverosimile), basterebbe l'esistenza dell'immoralità e dell'ingiustizia a dare un gran tracollo al dolore. Nè a questo male può far contrappeso la giustizia e la moralità d'altri uomini; perocchè questa non è una fonte positiva di piacere, riducendosi a ristabilire lo *statu quo*, ossia il punto d'indifferenza. Solo la virtù positiva, l'operoso amor del prossimo, tende realmente ad aumentare il benessere o a scemare le sofferenze; ma quì pure il bilancio si chiude con una passività, sia perchè il benefattore va incontro a de' sacrifizi, sia perchè il beneficato non può non sentire l'umiliazione del soccorso, sia finalmente perchè la beneficenza è possibile soltanto a patto che ci sieno mali da sollevare, onde all' ultimo anch' ella riducesi a un male che ha per solo fine d'evitare un male maggiore.

Sorgenti di vero e positivo diletto sono la scienza e l'arte; diletto purissimo e vivissimo che può arrivare fino all'estasi, vuoi nel godimento de' prodotti altrui, vuoi principalmente nella propria attività del produrre. Ma a quanto pochi sono serbate queste gioie! La massima parte degli uomini n'è affatto esclusa; nella classe colta poi predo-

dividuo con l'Assoluto e proclamarne l'inevitabile distruzione, quando la sua filosofia, che pretende essere l'ultimo portato dalla ragione, afferma altamente quella identità. Bene è vero ch'egli distingue (V. pag. 696 seg.) la cognizione intellettiva di questa pretesa verità dalla diretta coscienza, dal sentimento consapevole, di essa. Ma che? una verità conosciuta sarebb'ella affatto impotente a generare il sentimento corrispettivo? In tal caso l'A., contradicendo apertamente a sè stesso, dovrebbe conchiudere che anche la piena consapevolezza dell'*infinita vanità del tutto*, alla quale dice essere incamminato il genere umano, non sarà mai capace di elidere il sentimento istintivo che ci fa amare la vita e quindi la *redenzione* da lui preconizzata e promessa sarà eternamente impossibile.

Digitized by Google

mina enormemente la massa dei dilettanti, i quali, inaccessibili a' veri godimenti della scienza e dell'arte, affettano per ambizione, per vanità, un gusto e una passione che non hanno. Ma anche tra quelli che si dedicano *ex professo* allo studio e all'arte, a' più manca la vocazione, in tutti poi la fatica dell'apprendere i rudimenti, la noia, i disgusti, le invidie, ecc., agguagliano o superano il diletto.

La ricchezza e il danaro che la rappresenta sono bensì la bacchetta magica che apre l' accesso a tutti i piaceri della vita, ma questi piaceri sono illusorii, come s'è veduto, e oltracciò il solo andarne in traccia procura assai più disgusti che soddisfazioni. In quanto alla sicurezza e ai comodi, se ben si guarda, questi non sono che beni negativi, consistendo nel rimuovere o scemare il bisogno, il timore, gl'incomodi.

La speranza finalmente, che quantunque vana e irragionevole suole accompagnare l'uomo fino al sepolcro, è in sè un bene reale; ma consistendo ella unicamente in un' illusione, forza è che venga tanto più scossa e indebolita quanto più la ragione si viene rischiarando. Oltre a ciò. quante speranze nella vita che tornano in amari disinganni!

Da tutto ciò l'A. conchiude che non solamente il dolore predomina nel mondo presente guardato in generale, ma ancora in ciascun individuo, quand'anche egli ritrovisi nelle più fortunate circostanze. Perciò quanto più un essere è sensibile, tanto più è necessariamente infelice e tanto più felice ossia meno misero è quello che ha nervi più ottusi e più grossolano il sentire. Onde le bestie sono più avventurate degli uomini e tra le bestie più il maiale che non il cavallo, più il pesce che il maiale, più l'ostrica che il pesce.

Questo primo stadio dell'illusione, che si figura di trovar la felicità nella vita presente, per l'individuo è proprio della gioventù, pel genere umano è rappresentato dal mondo antico (israelitico-greco-romano).

Digitized by Google

Secondo stadio dell'illusione.

La felicità si considera come possibile a conseguirsi in una vita oltremondana dopo la morte.

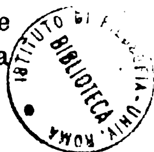
Il nessun valore dei beni terrestri è altamente riconosciuto e proclamato dal Cristianesimo; il mondo è cattivo, la carne corrotta, quello vuol essere disprezzato, questa combattuta e vinta. La vita presente non è che tribolazione e miseria, ma appunto per ciò destinata solamente a servire di prova e di preparazione. Il regno di Dio, la salute, la felicità appartengono a un' altra vita; vita individuale come la presente, essendochè anche i corpi risorgeranno.

Ma questa fede e questa speranza, che costituiscono l'essenza del Cristianesimo, risolvonsi pur esse in un' illusione.

E veramente se l'individualità dipende dall'organismo, che è destinato a scomporsi, e dalla coscienza che non è se non fenomeno, se l'anima non è che un fascio d'azioni dell'Inconscio, determinato dalle funzioni organiche a cui è indirizzato, è assurdo il parlare d'una vita individuale oltre alla presente.

Che se le speranze del Cristianesimo sono illusorie, se la sua fede dovrà scomparire davanti alla progredita intelligenza, il Cristianesimo non sarà però stato indarno. Esso era necessario per preparare il passaggio dal primo stadio dell' illusione al terzo, ossia a fiaccare l'egoismo nella sua forma più crassa, illudendolo con un compenso avvenire acciò diventasse capace di rinunciare finalmente a ogni felicità sua propria e d'avere in vista unicamente il bene delle generazioni future.

Vero è per altro che questo « trapasso dal secondo al terzo stadio, stante la debolezza umana, non è possibile altrimenti che mediante un parziale oscuramento della


ISTITUTO DI FILOSOFIA - UNIV. ROMA BIBLIOTECA

Digitized by Google

verità ultima, cioè mediante una parziale ricaduta nell'illusione del primo stadio. Avvegnachè come mai potrebbe l'uomo riuscire a credere abbastanza saldamente nella futura felicità che dovrebbe regnare sulla terra, quand'egli reputasse miserabile sotto ogni rispetto il suo stato presente e vana ogni felicità conseguibile in questa vita? (1) »

Perciò vediamo che colla riforma religiosa e col conseguente dissolversi del domma rifioriscono le industrie, i commerci, le arti, si rinnova insomma l'attaccamento al mondo e alla vita.

Terzo stadio dell'illusione.

La felicità si considera riposta nell'avvenire del processo cosmico.

L'idea d'una evoluzione cosmica, se anche non del tutto ignota agli antichi, è però essenzialmente moderna. Ella fu messa innanzi per la prima volta dal Leibniz ed è si può dire l'anima del sistema egheliano. Ella balza fuori evidente dai progressi recenti di tutte le scienze reali, e da' frammenti che queste le porgono la filosofia dee comporne il disegno compiuto.

Ma una potenza che si oppone all' accettazione intera di quell'idea è l'egoismo; l'egoismo che non può indursi a rinnegare e sacrificare se stesso per amore del tutto.

Di qui si mostra il relativo valor morale del pessimismo; perocchè l'*Io*, una volta convinto che la sua esistenza è un male, più agevolmente s'indurrà a quell'annegazione che tanto costa all'istinto (2). Tuttavia l'estirpazione com-

(1) Pag. 727.

(2) È chiaro che questa sarebbe ancora una forma dell'egoismo; come tale non può avere valore etico di sorta.

Digitized by Google

piuta dell'egoismo non può venire che dall'assoluto convincimento dell'unità e identità dell'essenza che accidentalmente si manifesta ne'vari individui, dalla salda persuasione che il medesimo ente gode nel mio e nell'altrui piacere, soffre nel mio e nell'altrui patimento, colla sola differenza che diversi cervelli servono ne'due casi da mediatori.

Ma prima d'arrivare a questo punto è mestieri che l'istinto della vita passi pel terzo stadio dell'illusione, il quale consiste nel credere che la specie umana sarà felice d'una felicità positiva in un tempo più o meno remoto e nel consacrare a questo fine tutti i propri sforzi, nel sacrificare il proprio individuo al bene futuro dell'umanità.

L'epoca nostra — osserva quì l'A. — segna appena il principio di questo stadio e però non è probabile e nemmeno desiderabile che molti lettori sieno per accettare le conclusioni ultime del mio sistema; non lo potrebbero senza cessare d'esser figli del loro tempo. « E già la provvidenza non permette che le anticipazioni del solitario pensatore turbino l'andamento della storia con guadagnarsi prematuramente troppi seguaci (1). »

Comunque siasi, a dimostrare la vanità di quest'ultima illusione l'A. ricorda anzitutto alcuni risultati della critica istituita sul primo stadio, questo p. es: che il dolore procedente dal volere insoddisfatto supererà sempre, anche nelle più favorevoli circostanze, il piacere derivante dalla sua soddisfazione. Oltre a ciò la specie umana per progredire che faccia mai non sarà libera da'maggiori suoi mali, malattie, vecchiaia, dipendenza dagli altri, bisogni, malcontento. La fame non può che crescere col moltiplicarsi della popolazione; l'immoralità, pur variando le sue forme, resta pressochè sempre allo stesso livello; le offese, i torti, le ingiurie, se coll'avanzare della civiltà assumono forme

(1) Pag. 735.

più miti, vengono tanto più penosamente sentite. Aggiungasi che col dissiparsi il secondo stadio dell'illusione viene a mancare una sorgente di positivo piacere, quello del sentimento religioso, della pietà, della speranza in un avvenire immortale. Anche le soddisfazioni procacciate dalla scienza divengono sempre minori quanto più il sapere si diffonde, sia perchè il lavoro di produzione va diviso su moltissimi, sia perchè i genii si fanno sempre più rari e cedono il luogo all'universale mediocrità, sia perchè verrà mancando la gioia della lotta quanto più la verità sarà generalmente riconosciuta; cosicchè da ultimo il diletto del sapere appena compenserà le fatiche e le noie dell'imparare.

L'arte poi coll'invecchiare dell'umanità tende a farsi sempre più superficiale; anzichè riempire tutta l'anima di entusiasmo, ella scende al grado di passatempo; il dilettantismo, il facile maneggio della forma si sostituirà sempre più al genio e agli ideali.

Il nostro secolo, che pure non è se non sulla soglia del periodo che qui si considera, ce ne offre un saggio anticipato.

In quanto agli istinti pratici che si fondano sopra illusioni, come l'amore e l'onore, o gli uomini rimarranno tuttavolta sotto il loro fascino, e in tal caso perdureranno i disgusti e i dolori che quelli traggono seco, o il disinganno sarà compiuto, e allora mancheranno è vero le cause di molti patimenti, ma la vita sarà diventata altrettanto più povera, vuota, insignificante. Un terzo caso è possibile e sgraziatamente anche probabilissimo, cioè che si riconosca con tutta chiarezza la nullità di que' beni e che nel tempo stesso la ragione sia impotente ad annullarne l'ingannevole attrattiva. Questo caso riunisce i tormenti degli altri due.

« Gittiamo ora un'occhiata sui decantati progressi del mondo; in che cosa consistono essi? per che modo rendono l'uomo felice (1)? »

1) Pag. 743.

Digitized by Google

Le arti non progrediscono e se per avventura guadagnano in ricchezza d'idee, altrettanto perdono in perfezione di forma (1).

Gli avanzamenti delle scienze poco o nulla conferiscono alla felicità e quanto al migliorare i costumi, non se ne parli. Grandissimo sì è il progresso delle industrie e dell'arti meccaniche; ma la felicità positiva non ci guadagna nè punto nè poco.

Restano i progressi politici e sociali. Ma in quanto ai primi e supponendo pure che toccassero la perfezione, qual pro n' avremmo? « Un guscio di chiocciola senza chiocciola », una forma vuota! Il genere umano non vive per governarsi, ma si governa per vivere. Gli ufficii dello stato sono tutti negativi: difendere, proteggere, assicurare; un valore positivo, un bene superiore al punto d'indifferenza glielo chiediamo indarno.

Dicasi il medesimo dei perfezionamenti sociali; non servono che ad allievare alcuni mali, ma non producono verun aumento diretto di felicità.

Insomma di tutti i progressi mondiali dee dirsi quello che l'individuo osserva nella sua propria vita; col crescere de' mezzi, de' comodi e via dicendo crescono e in maggior proporzione i desideri, i bisogni e quindi il malcontento. Ciò è tanto vero, che i popoli selvaggi o barbari sono più felici de'civili, le classi povere e rozze più delle ricche ed educate, gli stupidi più degl'intelligenti. Coll'avanzare del mondo cresce l'infelicità o la consapevolezza dell'infelicità, ch'è il medesimo e peggio.

Fu chi sognò il ritorno all' età dell' oro dell' infanzia. Vana speranza! Volere o non volere conviene andare innanzi, sempre più miseri, sempre più stanchi della vita,

(1) Testè aveva detto il contrario, che cioè « il facile maneggio della forma si sostituirà sempre più.... agli ideali. »

Ma, per avventura, le voci *forma*, *idea*, *ideale* sono prese ne' due luoghi in senso differente.

Digitized by Google

sempre più infelici, fino a che la miseria diventi insopportabile, finchè unico desiderio, unica aspirazione sia l'assoluta cessazione del dolore, il niente, il *nirvana*. E non già più, come in passato, per questo o quell'individuo, sibbene per tutta l'umanità.

« Se al lettore — conchiude il v. Hartmann — che ha avuto la pazienza di seguirci fin qui, questo risultato riesce desolante, io debbo dichiarargli che e' s'ingannava a partito ove nella filosofia cercasse consolazione e speranza. La filosofia, è dura, fredda, insensibile come la pietra (1). » Quali che sieno gli effetti che la scoperta della verità produce nei cuori umani, la disperazione, il crepacuore, la sorda collera contro il destino, il riso diabolico, l'ironia, la beffa, sono questi altrettanti fatti psicologici ch'ella registra per giovarsene nelle sue investigazioni. L'ineffabile miseria nell'esistenza non è per lei se non un pnnto di passaggio nello svolgimento teoretico del sistema (2).

(1) Pag. 750.

(2) Agli italiani queste dottrine del v. Hartmann suoneranno tutt'altro che nuove, come quelle che ci furono ricantate in verso e in prosa da quel genio veramente infelice che fu il Leopardi. A chi piacessero i riscontri non ha che a sfogliare gli scritti del recanatese per andarne persuaso; ma siccome questi sono nella memoria di tutti e di più si può dire che quasi non parlano d'altro, così ci contenteremo d'alcune poche citazioni. « Tutto è vano al mondo fuor che il dolore. — Più scoperte si fanno nelle cose naturali e più si accresce nella nostra immaginazione la nullità dell'universo. » (Artic. anon. nel *Nuovo Ricoglitore*, Bologna 1824). Veggansi poi specialmente i canti: *Amore e morte*, sopratutto all'ultima strofa; *La quiete dopo la tempesta; Il canto notturno d' un pastore errante nell'Asia*, e specie la chiusa; *Il Risorgimento*, specie alla stanza 31; *Al Conte Carlo Pepoli; L'Inno ai Patriarchi*, in fine dove afferma più felici essere i popoli selvaggi che non i civili; *La ginestra*, in cui sembra segnato quello che lo Hartmann dice passaggio alla filosofia pratica *(Così fatti pensieri — Quando fien... palesi al volgo*, ecc.)

E quanto alle prose v. *Storia del genere umano*, massime verso la fine; *Dialogo di Malambruno e Farfarello* (sull'infelicità come neces-

Digitized by Google

Osservazione. — È ben fosco il quadro che in nome dello Hartmann ho qui presentato al lettore e più fosco ancora sarebbe se l'indole del mio lavoro non m'avesse costretto a riassumere, a generalizzare, a trascegliere, sopprimendo così la più gran parte dei tratti particolari, la cui vivezza parla alla fantasia e la commuove. Dolori sopra dolori, miserie sopra miserie, speranze che sfumano, atroci disinganni, tutta la vita un rantolo d'agonizzante e unica prospettiva, unico porto di salute, ultimo e lontano rifugio il nulla! Sono cose da leggersi *con le mani nei capelli, battendo i denti, tremando,* se non fors'anche *alzando e riabbassando con una forza convulsiva del pollice il cane della pistola,* a quel modo che il Manzoni ci dipinge il suo terribile Innominato nell'agonia della disperazione.

saria conseguenza dell'amor di sè); *Dialogo della natura e di un'anima* (il grado dell'infelicità essere proporzionato allo svolgimento dello spirito); *Dialogo della terra e della luna* (infelicità universale); *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio famigliare* (gli uomini mentiscono a sè stessi quando affermano d'esser felici e il piacere essere l'unico ed essenziale fine della vita); *Dialogo della natura e d'un islandese* (inutilità della vita: il piacere sempre soverchiato dal dolore; la natura non curante della felicità o infelicità delle sue fatture, anzi perfino *inconscia* di essere); *Dialogo di F. Ruysch e delle sue mummie* (fine d'ogni cosa il nulla; solo bene la cessazione del male); *Cantico del gallo silvestre*, specie in fine; *Dialogo d'un venditor di almanacchi e d'un passeggiere* (niuno vorrebbe rivivere la vita medesima che ha fatto); *Dialogo di Tristano e d'un amico*, nel quale si leggono queste testuali parole: « Niun filosofo che insegnasse l'una di queste tre cose (cioè che il genere umano non saprà mai nulla, è nulla e nulla ha da sperare) avrebbe fortuna nè farebbe sètta »; *Il Parini, ovvero della gloria* (vanità della fama). Veggasi finalmente al proposito del terzo stadio dell'illusione la *Palinodia al M. Gino Capponi.*

Dopo di che il lettore non potrà non meravigliarsi con me che il von Hartmann siasi scordato d'annoverare almeno tra i suoi precursori lo scrittore italiano.

Digitized by Google

Chi si sarebbe aspettato questa lugubre apocalissi da quel viso gioviale, rigoglioso, spirante il buon umore per tutti i pori, che figura rimpetto al frontespizio dell'opera? Ma non entriamo in apprezzamenti personali e guardiamo la cosa in sè. Al qual fine noi distingueremo, come ha fatto l'autore, tre punti, cioè: 1° la felicità o infelicità nella vita presente e secondo le condizioni attuali del mondo; 2° le speranze d' un' altra vita; 3° la felicità o infelicità terrena delle generazioni venture, sia qualsivoglia la distanza che separa dal presente questo ideato futuro. Ma non potremo tener dietro al v. Hartmann nell'ordine da lui seguito, perchè le attinenze che collegano tra di loro quelle tre questioni sono per noi molto differenti da quelle ch'egli considera; oltredichè noi lascieremo affatto da banda gli animali bruti, per la ragione che non abbiamo nè crediamo che altri abbia dati sufficienti a voler giudicare vuoi dell' intrinseca finalità del mondo zoologico, vuoi dell' intima misura della vita puramente animale.

Anzi tutto ci sembra probabile, se non certo, che se altri prenda a considerare i soli piaceri e dolori del corpo, facendone la somma algebrica su tutte le età e classi dell'uomo nel suo stato presente, si otterrà un risultato negativo ossia un eccesso di dispiacere. Per questo rispetto se il quadro presentatoci dallo Hartmann ha le tinte un po' caricate, non è però essenzialmente falso. Ma è poi questo un criterio applicabile all'uomo? Qui sta il punto. Certo se uno parta dal supposto che il fine della vita umana sia il godimento fisico, la conclusione pessimistica è inevitabile. Ma ove trattisi per es. d' un viaggio scientifico o commerciale, ne giudichiamo noi forse la buona o mala riuscita dalla somma dei divertimenti, dai pasti goduti, dai vini assaporati lungo la via? Nè mi si dica che nel caso nostro non è questione di riuscita o d' opportunità o di convenienza, sibbene unicamente di felicità; perocchè o la vita dell'uomo ha un fine differente dalla sua felicità terrena ed egli è insieme consapevole di questo

Digitized by Google

fine, o un tal fine c'è, ma egli non n'ha coscienza; o finalmente questo fine non c'è affatto.

L'ultimo sopposto è prettamente materialistico e ateistico, o, se meglio piace, naturalistico e nega esplicitamente la ragione e la dignità umana; dovere, diritto, virtù sono nomi senza senso; il più mostruoso egoismo è l'unico criterio che non sia logicamente contradittorio.

La seconda ipotesi è, con qualche riserva, quella medesima del nostro autore. Perocchè il fine dell'umanità essendo. a suo dire, quello di giungere alla distruzione dell'essere o almeno di prepararla, ed essendo stato lui pel primo, lui Eduardo von Hartmann, dico, a scoprirlo, è chiaro che almeno fino al 1869, epoca in cui la filosofia dell'Inconscio fece la sua prima comparsa, gli uomini non ne sapevano proprio nulla. E quanti seguiteranno a non saperne nulla anche d'ora innanzi e quanti altri anche dopo averne sentito parlare non ci crederanno e crederanno anzi il contrario! L'autore stesso è persuaso che per molte e molte generazioni il suo sistema non sarà abbracciato se non da pochissimi e che anzi ciò è necessario che sia, seppure la cosa ha da camminare (1).

Ora gli è vero che se l'uomo lavora per uno scopo assolutamente ignoto, la buona o mala riuscita de'suoi sforzi non può concorrere per nulla alla sua felicità o infelicità, ma è vero altresì che in tale supposto egli è abbassato al grado di cieco strumento, di semplice mezzo. La dignità umana, il valore infinito dell'essere razionale, sono cose che non gli appartengono; tutt'al più saranno un privi-

(1) Lo Hartmann dice essere una disposizione provvidenziale che il suo sistema non trovi troppi seguaci, altrimenti il processo della evoluzione ne sarebbe sconvolto. E sta bene. Ma dunque egli non è uno di quei geni che l'Inconscio si crea quando gli occorrono, anzi è più presto un genio nemico o almen che sia sorto per una imperdonabile e inesplicabile inavvertenza di Quello, che se l'è lasciato sdrucciolar dalle mani prima del tempo opportuno.

Digitized by Google

legio di quei pochissimi, che l' *Inconscio* ha voluto chiamare a parte de'suoi segreti. E anche in tal caso si può parlar più di dovere? di diritto? di legge assoluta?

Posto finalmente che il fine dell'uomo non sia la felicità in questa vita, ma alcun che di più alto, alcun che avente un pregio intrinseco, obbiettivo, assoluto, e posto insieme ch'egli n'abbia coscienza, non è evidente che il criterio supremo per non dire unico, a cui vuol essere misurato il valore della sua vita e la sua stessa felicità, dipende dall'aver lui dato opera al conseguimento di quel fine o dall'averlo postergato? Ora questo è precisamente il criterio che il v. Hartmann s'è dimenticato d'applicare, o, dirò meglio, e' non l'ha mica dimenticato del tutto, sibbene ha fatto peggio, l'ha relegato fra i momenti secondari e gli ha dato un valore accessorio e insignificante.

E ciò era inevitabile nel suo sistema; perocchè l'intima soddisfazione dell'uomo onesto, la coscienza di fare il proprio dovere, secondo lui appartengono a una sfera secondaria e relativa, anzi nascono da illusioni. La vera e legittima coscienza d'adempiere al proprio mandato, posti i suoi principii, seppur non è del tutto incompatibile con questi, non possono averla se non gl'iniziati al grande arcano.

Ho detto che il valore e la dignità dell'uomo dipendono dall'aver lui coscienza del suo fine. Ora qui m'accorgo che bisogna uno schiarimento, perocchè alla mente del lettore si affacceranno un monte d'obbiezioni cavate vuoi dallo stato di barbarie assoluta, in cui tante popolazioni sono immerse, vuoi dalle differenti religioni che hanno regnato o regnano sulla terra, vuoi da'concetti disparatissimi che popoli e tempi diversi hanno avuto e hanno dell'uomo e del suo valore. Ma la mia risposta, affine di non essere complicatissima e immensamente più estesa di quello che le mie forze e i miei studi e l'occasione presente comportino, sarà semplicissima. Premetto soltanto un'osservazione necessaria a renderla intelligibile.

Digitized by Google

Si può avere coscienza implicita d'una cosa e si può averla esplicita, riflessa, in guisa da saperla all'occorrenza esprimere e formulare. Così un rozzo operaio, che ne'suoi lavori applica i principii della geometria e della meccanica, se non sa esprimerli in parole, nè li ha mai pensati sotto la loro forma scientifica e astratta, non per questo n'è inconsapevole nè li applica inconsciamente come un animale guidato dall'istinto; anzi li conosce e li pensa implicitamente, cioè incarnandoli nell'intuizione del caso concreto. Il medesimo può accadere della coscienza che l'uomo ha del suo fine, e però ecco qua la mia semplicissima spiegazione.

O l'uomo ha l'idea d'un bene e d'un male obbiettivi, d'un modo d'operare onesto contrario a un altro disonesto, distingue insomma il galantuomo dal non galantuomo, quali che poi sieno le determinazioni particolari ch'egli annette a questi due opposti concetti; e in tal caso io dico ch'egli ha coscienza, per implicita ch'ella sia, del suo fine. O quella distinzione per lui non esiste; e in tal caso non è ancora o non è più uomo; tutt'al più sarà uomo in potenza, a cui per diventar uomo in atto è mancata la condizione indispensabile dell'eccitamento educativo.

Or come? dirà taluno, dal solo fatto del distinguere l'onesto dall'inonesto tu pretendi cavar fuori la coscienza del fine dell'uomo? Bada che tu hai tutto lo svolgimento storico contro di te.

Lo svolgimente storico, rispondo io, lo lascio da banda per ora, chè sarebbe un metter troppa legna al foco, tanto più che lo posso trascurare senza tòr niente alla forza del mio argomento. Non m'importa infatti d'investigare per quali vie questi o quegli uomini sieno giunti a far quella distinzione, non m'importa de'vari aspetti che essa prende a seconda delle condizioni sociali, politiche, religiose d'un popolo; mi basta che nella coscienza ci sia la nozione per quanto vaga di qualche cosa che *dovrebbe* essere, perchè legittimamente se ne inferisca la coscienza

Digitized by Google

del fine. Perocchè ogni *deve*, quando non significhi semplice necessità, è condizionato a un *affinchè;* e però un *dovere* assoluto, che cioè s'imponga a tutti i doveri relativi, domanda come suo termine imprescindibile un fine assoluto del pari.

Sicchè, tornando alla questione principale, qualunque giudizio uno pronunzi intorno alla somma complessiva de'mali e de'beni di questa vita, riesce necessariamente erroneo, ogniqualvolta la coscienza del dovere non venga messa a capo del nostro ragionamento. Il detto degli stoici che il saggio in qualsisia condizione di vita è beato, era un'esagerazione; ma ogni animo retto trova nell'adempimento del dovere tanta soddisfazione che basta, non certo a farlo perfettamente felice, ma a rendergli tranquilla e serena, se non sempre gioconda la carriera mortale.

Un'altra cosa che lo Hartmaun ha trascurato o guardato sotto una falsa luce, è l'amore. E non dico già solo l'amore fra i due sessi, che pure fu da lui maltrattato più del giusto appunto perchè non ha voluto vederne che l'esagerazione, nè sembra avere idea del come possa purificarsi ed eternarsi in un sentimento più sublime, ma dico principalmente dell'amore in generale. L'amare e l'essere amati, non è questa una compiacenza che vale infinitamente più di tutti i piaceri sensibili? E a qual uomo è chiusa del tutto questa fonte di purissimo piacere? In qual misera condizione un cuore veramente e profondamente buono e amoroso non irraggia attorno a sè una luce e un calore che si riverbera in lui e gli gioconda la vita?

Ha ragione pertanto il v. Hartmann quando dichiara ingannevole la credenza di chi ripone la felicità nello stato presente dell'uomo; ma ha ragione solamente per questo, che una tale felicità non si può conseguire con proporsela a fine unico e supremo; ha ragione per questo che il proporsela come fine rende impossibile del tutto anche quella imperfetta felicità, che pure è concessa a

Digitized by Google

chi in quella non concentra tutti i suoi desiderii e le sue speranze.

Dove all'incontro io concordo quasi del tutto con l'A. si è su quello che e' chiama il terzo stadio dell'illusione. Non è d'uopo quindi ch'io aggiunga le mie parole alle sue per dimostrare che codesta felicità avvenire sulla terra è un sogno destituito d'ogni fondamento. Ma una cosa egli non ha osservato e cioè che quand'anche siffatta felicità universale fosse possibile ne'tempi venturi, agli uomini presenti mancherebbe qualsiasi ragione perchè avessero ad adoperarsi a prepararla e le sacrificassero quella poca parte ch'essi pure ne potrebbero godere. Dico che mancherebbe loro ogni ragione, posto che il fine dell'uomo fosse la felicità in questa vita, perchè non potendo i presenti partecipare alla beatitudine dei venturi, questa sarebbe esclusa affatto dal loro fine. Altra cosa sarebbe quando il fine si riferisse all'adempimento d'un dovere, giacchè in tal caso non gli effetti di questo adempimento, ma sì solamente l'adempimento medesimo è quello che costituisce il fine. Ma nel sistema che l'A. designa col nome di terzo stadio dell'illusione questa ipotesi è impossibile e di qui s'appalesa una volta di più ch'esso non solamente è illusorio, ma involge ancora un'intrinseca contradizione.

Al lettore finalmente non sarà sfuggita un'osservazione che abbiamo riportato testualmente dall'A. sulla fine del paragrafo che tratta del secondo stadio. Non essere cioè possibile il passaggio dal secondo al terzo senza che almeno in parte si ricada nel primo; il che val quanto dire che coll'affievolirsi e oscurarsi della fede e del sentimento religioso gli uomini tornano a collocare ogni lor fine nei godimenti di questa vita. Se codesto è vero, com'è infatti, la conclusione che ne scende è ovvia e ci vorranno tanaglie più forti di quelle del v. H. per tirare da questo fatto le conseguenze ch'egli vorrebbe, per vedere in ciò una preparazione all'assoluto disinteresse, alla

Digitized by Google

perfetta annegazione di sè in vista del bene delle future generazioni.

Veniamo ora al secondo stadio, cioè alla credenza che la felicità possa conseguirsi in una vita sopramondana. Certo una tale credenza (che l'A. non a torto immedesima colla religione cristiana, sebbene a chi non guarda la cosa a fondo possa parere il contrario, dacchè v'hanno pure altre religioni che mantengono siffatta credenza) è affatto incompatibile con la filosofia dell'Inconscio, anzi con ogni forma di materialismo e di panteismo; e però l'A. non poteva a meno di dichiararla ingannevole e falsa al pari dell'altre due, seppure non voleva contradire a se stesso. Su ciò non occorre spender parole. Ma lasciando da parte il sistema particolare dello Hartmann e guardando soltanto a ciò che ha comune col materialismo, coll'ateismo, col panteismo, col naturalismo, sui fratelli carnali, noi abbiamo diritto di chiedere se il *progredire dell'intelligenza* è proprio tutt'uno col negare la sostanzialità e la immortalità dello spirito e quindi la dignità umana, la personalità, la bontà, la giustizia di Dio. Che codeste audaci negazioni trovino a'nostri tempi un'eco assai maggiore che non per lo passato, è un fatto; che la coltura abbia guadagnato in estensione è pure un fatto, ma che coll'estensione corra di pari passo la profondità, stento davvero a persuadermene.

La scienza de'fatti o meglio de'fenomeni ha fatto senza dubbio de'grandi passi e di maggiori ancora è per farne, com'io spero, quando almeno la superficialità e per dirla con vocabolo germanico, l'unilateralità del sapere non si ritorcano fatalmente contro le sorgenti medesime della scienza e non finiscano da ultimo per isterilirle del tutto (1). Ma perchè si possa dire progredita davvero l'in

(1) Mi sia qui lecito di riportare alcune parole che fanno al proposito e ch'io scriveva in altra occasione: « Supponete per un istante che nell'uomo sia spenta ogni fede nella eccelsa sua prerogativa;

Digitized by Google

telligenza, occorre ben altro; a quest' uopo, seppure la cosa è possibile, bisognerà che dalla cresciuta conoscenza dei fatti lo spirito salga non a quelle sintesi affrettate e posticcie, impeciate in quell'elemento fenomenale da cui furono immaturamente costruite, ma bensì a una sintesi in cui e i fenomeni da un lato e le eterne leggi della ragione dall'altro, il finito e l'infinito, il vero e il bene, la scienza e la vita, il pensiero e il sentimento, il reale e l'ideale, il corpo e lo spirito, il mondo e l'assoluto sieno coordinati a tenore del loro valore, della loro dignità, della loro certezza. In una sintesi siffatta troveranno lor luogo non meno le cognizioni sperimentali che le deduttive, le ragioni dell'apparire e quelle dell'essere, la scienza e la filosofia, la ragione e la fede. C'è sì un terzo stadio dell'illusione oltre a quelli di chi ripone la felicità nella vita presente o nelle future condizioni dell'umanità sulla terra; ma questa illusione consiste nel credere che il Cristianesimo e con lui le più nobili e consolanti speranze

supponete ch'ei rinneghi l'alta missione sua, che, smessa ogni speranza di poggiare fino all'assoluto, egli circoscriva il suo sguardo entro i limili della sensibilità e delle combinazioni di questa, che non veda in se stesso se non la risultante di forze ignote e cieche, operanti chissà donde, chissà perchè, chissà come; supponete che risguardando le chiamate del sentimento estetico e morale come il riflesso in lui, non già delle leggi supreme che governano il mondo, ma sì solamente delle sue condizioni subbiettive, le voglia escluse gelosamente dall'ambito della scienza, che cosa ne avverrà? Primamente la scienza stessa perderà agli occhi suoi ogni valore, come quella che d'un sole che era, destinato a versare la sua luce su tutto il mondo, sarà diventata la fioca fosforescenza che il bacherozzolo trasporta con sè fra le tenebre dell'ignoto. Poi scemerà o mancherà del tutto lo stimolo che lo sospingeva a superare fatiche, privazioni, stenti per conquistarla. Da ultimo - e questo è il più - verrà meno la fede in quella medesima scienza che aveva divinizzato e questa dopo d'aver divorato tutto il resto, finirà per divorare se stessa. » (*Il bene*, *il bello e la scienza*. Orazione inaugurale letta nella solenne apertura della R. Università di Padova, il 16 novembre 1872)

Digitized by Google

della specie umana sieno quandochessia per iscomparire dalla terra. Del resto il v. Hartmaun chiude il suo capitolo con una parola, che sulla sua bocca suona scherno e dispregio, ma che invece contiene il più alto encomio del Cristianesimo; egli crede di cantargli la nenia funebre e inconsciamente gl'intuona l'inno della glorificazione. Il Cristianesimo, egli scrive, finirà per ridiventare..... l'ultima consolazione dei poveri e degl'infelici (1).

CAPITOLO XIV.

Il fine del processo cosmico e il valore della coscienza (Passaggio alla filosofia pratica)

La catena dei fini e dei mezzi non può essere infinita, come già ci venne notato di sopra (cap. XII); però è mestieri che tutti mettano capo a un fine ultimo. Ora s'è veduto che questo non può essere nè la giustizia e la moralità, nè la felicità positiva, che in nessuno stadio del processo è conseguibile. Assurdo poi sarebbe il credere che il processo possa essere fine a sè stesso, perchè se niuno de'singoli momenti, onde risulta, non ha valore, non può averlo la loro somma; nemmeno può accettarsi l'opinione di quelli che ripongono il fine supremo nella libertà, dacchè questa o ha un valore puramente negativo

(1) Per questo i poveri e gl'infelici dovranno professarsi obbligati al v. Hartmann e agli altri, che con lui predicano la *Selbstzersezung* dal Cristianesimo, dell'essersi adoperati a tutt'uomo affine di rapir loro anche quest'ultima consolazione. Del resto, se fosse vero che tutti gli uomini sono infelici e più ancora lo saranno quanto più la civiltà e la coltura progredirà, ne verrebbe per diritta illazione che il cristianesimo, nonchè scomparire dalla terra, sarà tanto più tenuto in onore e caldeggiato quanto più i secoli progrediranno. Ma forse sotto il nome di *poveri e infelici* l'H. intendeva gl'ignoranti e gl'imbecilli. Fortuna che tra codesti *poveri di spirito* se ne contano di tali da potervi stare in ottima compagnia.

Digitized by Google

o si risolve nella coscienza dell'intrinseca necessità. Pertanto il fine ultimo sarà da cercarsi sulla via che percorre l'intelligenza cosciente nel suo graduato perfezionamento, al quale tutto ciò che accade nel mondo serve di mezzo e di preparazione.

Ma la coscienza non può del sicuro essere fine a sè stessa, perocchè se l'essere è un male, quella non può che raddoppiare, specchiandolo in sè medesimo, il patimento. Rimane dunque che la coscienza sia alla sua volta non più che un mezzo. Or dov' è dunque il fine?

La ragione umana, per frugar che faccia, non può scoprire altra cosa che abbia un valore assoluto, che possa risguardarsi come fine in sè, tranne la felicità. Ma questa non è in alcun modo possibile a conseguirsi; anzi in ciò consiste l'assurdità del volere ch' ei tende a un appagamento assolutamente impossibile e cercando il piacere riesce inevitabilmente al dolore. Unico fine ragionevole pertanto è la rinuncia al volere medesimo, unica felicità è la privazione del dolore. A ciò si richiede appunto la coscienza, nella quale e per la quale l'intelletto può staccarsi, emanciparsi dal volere, rivoltarglisi contro, combatterlo, annientarlo. Ecco dunque il fine supremo, a conseguire il quale l' onnisapienza dell' Inconscio ha creato la coscienza.

L' esistenza *(das Dass)* degli esseri è il prodotto del volere illogico, l'essenza *(das Was und Wie)* è dovuta alla ragione, il cui fine è di ordinare ogni cosa in modo che il volere da ultimo si ritorca contro di sè medesimo e si annulli.

Ora possiamo noi concepire il modo di questo risultato? Lo Schopenhauer, unico che abbia tentato la soluzione di questo problema, credette d' averla trovata, d' avere cioè scoperto quel modo nell' annichilamento individuale del proprio volere, nell' assoluta rinuncia alla vita, non già mediante il suicidio, ma per la negazione ascetica dell' egoismo. Ma questa distruzione individuale del volere, oltre ch' è praticamente impossibile, sarebbe non meno insen-

Digitized by Google

sata e inutile di quel che sia il suicidio. Perocchè in quanto fosse ristretta ad alcuni, non scemerebbe d'una dramma l'infelicità universale; ove poi s'allargasse ai popoli intieri, non avrebbe altro effetto che d'arrestare il progresso e quindi perpetuare la miseria dell'esistenza. Che se anche tutto il genere umano, astenendosi volontariamante dal procreare, cessasse d'esistere, il mondo seguiterebbe il suo corso e anzi tornerebbe a ritrovarsi al punto stesso, in cui era avanti che l'uomo apparisse sulla terra. L'Inconscio coglierebbe la prima occasione per creare un nuovo uomo o altro tipo analogo e tutto sarebbe da capo.

Ma se il processo è davvero un'evoluzione e però debbe mettere a un fine, se la ragione ha da trionfar finalmente sull'elemento irragionevole, è mestieri cha la soluzione sia universale e definitiva, che quel trionfo si compia colla cessazione del tempo e d'ogni processo.

« Se il genere umano sarà capace d'un sì alto perfezionamento della coscienza o nascerà sulla terra una specie animale superiore, la quale continuando il lavoro dell'uomo raggiunga la meta, ovvero se la nostra terra non sia che un tentativo mal riescito e il fine debba essere raggiunto solo più tardi, sopra un pianeta invisibile a noi e appartenente a un'altra stella fissa e sotto più favorevoli condizioni, quando il piccolo nostro pianeta sarà da lungo tempo uno de' corpi celesti irrigiditi, è difficile a dirsi. Questo è certo che, dovunque il processo sia per toccare al suo termine, lo scopo del medesimo e le forze lottanti saranno sempre gli stessi in questo mondo. Posto poi che la specie umana abbia davvero la capacità e la vocazione di condurre a compimento il processo cosmico, senza fallo ciò accadrà quand'ella abbia tocco il punto più alto del suo dispiegamento e le condizioni della sua dimora sulla terra siano massimamente favorevoli. In tale ipotesi non occorre cha ci prendiamo pensiero della prospettiva che ci additano le scienze naturali, d'una terra cioè irrigidita

Digitized by Google

e inabitabile; perocchè lungo tempo prima che un siffatto raffreddamento della terra si effettui, il processo mondiale sarà già stato troncato e questo cosmo con tutte le sue isole di mondi e le sue nebulose sarà annichilato (1). »

« Comunque siasi, nel mondo a noi noto siamo noi senza fallo i primogeniti dello spirito e dobbiamo combattere strenuamente; ove il trionfo ci sia negato, non sarà colpa nostra. Ma se noi fossimo capaci della vittoria e per indolenza ce la lasciassimo sfuggir di mano, noi, ossia l'ente cosmico col quale noi siamo pure una cosa, dovremo portarne la pena immanente sostenendo tanto più a lungo il tormento dell'esistenza. Dunque avanti, animosi, sulla via del processo cosmico; lavoriamo *nella vigna del Signore,* perocchè il processo soltanto può menare alla *redenzione!* (2) »

Di quì il principio che dee servire di fondamento alla filosofia pratica; il quale consiste nel far sì che *i fini dell'Inconscio diventino i fini della propria coscienza.* L'individuo deve sacrificare la personalità sua propria al processo cosmico in vista del suo fine, ossia dell'universale riscatto.

Così « l'istinto della vita viene restituito nel suo diritto » e in luogo della negazione del volere, che tende alla vita, in cui lo Schopenhauer aveva riposto il principio supremo morale, il v. Hartmann propone l'affermazione di quello; « perciocchè non si può cooperare al processo cosmico se non con dedicarsi intieramente alla vita e a' suoi dolori. »

Rimane per ultimo che si investighi il modo onde s'ha a concepire questo fine del processo cosmico, cioè l'annichilamento del volere, con che ogni esistenza si risolverà nel nulla. La cosa non è così inpensabile, come può pa-

(1) Pag. 762.
(2) Ibid.

Digitized by Google

rere a prima giunta, almeno qualora suppongasi che la specie umana, e non già un altro animale sconosciuto, sia chiamata a risolvere il gran problema.

Ora la prima condizione, perchè l'impresa riesca a bene, è questa, che la massima parte dello spirito inconsapevole, che si manifesta nel mondo attuale, sia raccolta nell'umanità, essendo necessario che il volere negativo di questa preponderi sulla somma di tutto il restante volere che si obbiettiva negli esseri organici e inorganici. Solo allora la negazione umana del volere potrà annientare tutto il volere attuale senza lasciar residuo, facendo così scomparire d'un colpo tutto l'universo mediante la soppressione del volere che lo costituisce.

La seconda condizione si è che la coscienza umana sia compiutamente penetrata della stoltezza del volere e dell' infelicità d' ogni esistenza e con profondo e irresistibile desiderio agogni alla cessazione del dolore, alla pace del nulla.

Terza condizione è che tutti gli abitanti della terra comunichino fra di loro in modo tale da poter prendere simultaneamente una comune risoluzione.

Adempiute che siano queste condizioni, rimane a vedersi se la natura della volontà e il suo modo di funzionare permettano di riuscire a una negazione universale del volere. Ora gli è certo che un determinato volere può essere soppresso da un motivo presentato dalla ragione; ma la ragione non opera direttamente sulla volontà, sibbene eccitando una volizione contraria. Occorre per altro che i due voleri sieno diametralmente opposti e d'eguale intensità. Ciò è possibile nel caso nostro; perocchè il volere tendendo necessariamente alla massima soddisfazione possibile, alla volontà cieca e irragionevole, che tendendo al bene produce l'esistenza e quindi inevitabilmente il male, farà equilibrio la volontà stessa illuminata dall'intelligenza, allorchè questa sia arrivata al punto da vedere che la massima soddisfazione del volere non è possibile per nessuna

altra via, tranne per quella della negazione del primo volere, cioè del ritorno nel nulla.

Osservazione. — Qui sono da distinguere tre cose, il principio pratico, il suo fondamento metafisico e il conseguire del primo dal secondo.

In quanto al principio metafisico, la breve critica che ne abbiamo fatto a' suoi luoghi e quel più che dovremo dire sul capitolo che segue, crediamo che possano bastare a mostrarne l'insussistenza. Ci contenteremo pertanto di richiamare l'attenzione del lettore sopra un punto importantissimo e che per nostro avviso è il lato più vulnerabile del sistema. Su quali argomenti si appoggia l'impossibilità assoluta della felicità in qualunque condizione d'esistenza? In apparenza sull'analisi dell'idea del volere, ma in realtà sopra una illegittima amplicazione d'un concetto psicologico. Fosse anche vero che la volontà (o piuttosto l'appetito), quale ci apparisce nell'uomo, involge una tendenza, che non può venire soddisfatta mai per intero e che però lascia sempre un residuo di dolore, con qualdiritto ne inferiremmo che ciò s'avveri d'ogni tendenza e d'ogni volontà? E tutte quell'altre considerazioni intorno alle cause che danno a' sentimenti sgradevoli un predominio almeno quantitativo sugli opposti, come mai si potranno trasportare dall'uomo o tutt'al più dall'animale a ogni essere, anzi all'Infinito medesimo? Può egli darsi un maggior *saltus in demonstrando* di codesto? E d'altra parte anche l'analisi che l'A. ha fatto del sentimento in relazione all' appetito e da cui egli ricava siffatte conseguenze, è tutt'altro che incontrastabile. Noi abbiamo già mostrato altrove (1) che se l' appetito non si può derivare dal sentimento, neppur questo si può da quello. Psicologicamente sono due fatti primitivi irreducibili, sebbene metafisicamente ambedue si fondamentino sul fine. Ora il fine è posto dall'intelligenza

(1) V. Osserv. al cap. III, p. 62 sg..

e non dal cieco appetito e ciò basta a rovesciare tutte codeste argomentazioni, con cui si pretende nientemanco che di stabilire *a priori* le condizioni del piacere e del dolore per qualunque essere concepibile.

Un altro principio, da cui pende la filosofia pratica del v. Hartmann, è la pretesa inintelligibilità di qualunque fine assoluto che non sia la felicità. Incredibili sono gli assurdi che possono derivarsi da un tal principio e la fantasia ha largo campo da esercitarvisi. Per es. un mondo in cui vivesse un solo animale, che per ipotesi provasse continuamente sensazioni piacevoli — fossero pur queste le più torpide e grossolane — sarebbe a quella stregua infinitamente migliore di qualsiasi altro ordine di cose ove il bello, il bene, il vero spiegassero tutta la loro ricchezza, ma nel quale il piacere fosse bilanciato da una somma eguale di sentimenti sgradevoli.

Che se d' altra parte non ci riesce concepibile un bello, un buono, un vero, che da niun essere intelligente e senziente potessero venire apprezzati e goduti e che perciò non si traducessero in una felicità, ciò vuol dire che l'assoluto pregio da un lato e la beatitudine dall' altro sono termini che si richiamano e che riponendo il fine ultimo in quello, anche questa per logica necessità viene a partecipare di tal natura. E un'altra conseguenza ancora dipende da quel vincolo indissolubile, conseguenza che sembra qui balzar fuori inaspettata per rovesciare addirittura la teoria del v. Hartmann, che cioè basta ammettere l'esistenza d' un pregio assoluto, sia ideale quanto si voglia, perchè debbasi necessariamente riconoscere una felicità e quindi una realità corrispondente.

Venendo al principio pratico, vuolsi notare che la formola: adotta come tuo fine individuale il fine dell'Assoluto, in sè stessa è giustissima, nè per mio credere, la moralità può trovare espressione più alta e perfetta. Peccato che venga applicata a un fine così miserabile! Ma quello che più è, nè codesta formola, nè qualsiasi altra che esprima

Digitized by Google

un' obbligazione è logicamente compatibile col sistema. E ciò per due ragioni massimamente. Prima, perchè negandovisi la libertà individuale anzi ogni libertà, non c'è più campo a parlar di legge e di dovere e però nemmeno di questo di far suoi propri i fini dell'assoluto; in secondo luogo perchè essendo l'individuo mero fenomeno e il subbietto reale d' ogni intelligenza e d' ogni volontà essendo uno solo, l' *Inconscio*, quella conformità, anzi identità di volere, è già data per natura e posto che ci sia invece disformità e opposizione, anche questa, per essere emanazione dell' Inconscio e però da lui medesimo posta e voluta, non deve nè può essere soppressa. Terzo perchè a volere che una norma diventi legge suprema della volontà, bisogna che il bene morale sia riconosciuto come fine ultimo. Ora s'è veduto che nel sistema del nostro autore la moralità e la giustizia sono momenti relativi e secondari, destituiti d' ogni valore assoluto.

Finalmente quel principio pratico non si può derivare nè dalla impossibilità della beatitudine, nè dal piacere posto siccome unico fine supremo giustificabile dalla ragione. E infatti concedasi per un momento che il non essere sia preferibile all'essere, che obbligo può correre a me individuo di darmi pensiero dell'altre esistenze, sicch'io debba adoperarmi a farle rientrare nel nulla? Anzi d'obbligazione non può a rigore parlarsi nemmeno a mio riguardo; sarà del mio tornaconto d' annichilare me stesso, posto ch' io preferisca il non essere all' essere, ma il dovere da questa preferenza niuna logica potrà ricavarlo.

Peggio ancora va la bisogna rispetto all'altro principio, cioè all' essere unico fine intelligibile la felicità. Giacchè in tal supposto il sacrificio di sè non potrebbe in verun caso, nonchè diventare obbligatorio, ma nemmeno essere giustificabile mai. Se io come ogni altro ente non posso, nè debbo nient'altro cercare che la felicità e questa m' è forza anteporre a ogni altro fine, la cosa più illogica che io mai potessi fare sarebbe di pigliarmi dei fastidi per altrui.

Digitized by Google

« Che rimedio c'è se il mondo va così? » domanda al Varchi il conte Ercolano (1); e quegli: « lasciarlo andare. » Ecco l'unica risposta ragionevole ch'io dovrei dare a chi mi parla dell'infelicità cosmica. Se poi questo possa passare per un principio di filosofia pratica, lascieremo che il lettore decida.

Circa alla maniera, con cui, secondo l'Hartmann, l'uomo o quella qualsiasi altra creatura più perfetta che fosse chiamata a succedergli e a continuare l'opera sua potranno raggiungere il gran fine dell'universale annientamento, noi non possiamo far di meglio che lasciarla in quella nube misteriosa, fantastica, in cui l'autore medesimo l'ha involta. Certo il viaggio alla luna, descritto dal Verne, al paragone è un gioco da fanciulli. Libero a chi vuole di sbizzarrirsi a immaginare un processo, pel quale fra i due voleri cosmici, quasi fra due corpi caricati d'elettricità contrarie, si possa far scoppiare la scintilla che li neutralizzi!

CAPITOLO XV.

I principii supremi

Partendo dall'uomo e discendendo gradatamente la scala degli animali e dei vegetabili fino alla materia inorganica, abbiamo incontrato dovunque due principî irreducibili, il volere e l'idea. Tutto per questi si spiega, ma riesce vano ogni tentativo per derivarli essi da un principio superiore. Sono queste le astrazioni ultime, a cui l'induzione colla scorta dell'analogia è arrivata e, presi ambedue nella loro unità metafisica, costituiscono il vertice della piramide che rappresenta il tutt'insieme delle nostre conoscenze induttive.

Ora come ultima riprova del suo sistema, il v. H. in

(1) Benedetto Varchi — *L' Ercolano.*

Digitized by Google

questo capitolo si propone due cose e sono: la prima, di raffrontare i suoi principî con quelli delle più celebri scuole filosofiche antiche e moderne; la seconda d' istituire un nuovo e rigoroso esame sui concetti fondamentali che ne formano la base.

E in quanto a Platone, egli ravvisa nell'*idea* da un lato e nella cieca necessità o nel principio indeterminato e irragionevole (ἄπειρον) dall'altro i principî medesimi da lui designati coi nomi di rappresentazione o idea e di volontà.

I quali due principii se si prendono isolatamente a un per uno, rigettando nell'ombra il principio contrario, costituiscono l' essenza della filosofia egheliana e di quella di A. Schopenhauer. A quel modo infatti che quest' ultimo, innalzando a principio supremo, anzi unico, l'irrazionale volere, non introduce nel suo sistema l'idea se non per una colossale inconseguenza; così lo Hegel alla sua volta credendo gli bastasse a tutto l'idea, fu impotente a superare i limiti del pensiero e toccare la realtà. Perciò questi due filosofi rappresentano ciascuno una metà soltanto del vero e s' integrano necessariamente l' uno con l' altro.

Lo Schelling, nella sua forma ultima, dichiarando puramente negativo l'idealismo di prima e tentando di compierlo con una filosofia positiva, dimostrava appunto il bisogno di aggiungere all' elemento logico (idea) il potere realizzatore, la base inintelligibile della realtà, il volere.

Anche l' ἄπειρον e il περαῖνον dei Pitagorici tornerebbero al medesimo. Finalmente l' A. riporta un luogo di S. Ireneo, dal quale risulta come già fin d'allora si fosse capito essere impossibile derivare la creazione dalla sola idea. Il qual passo voltato in italiano suona così : « Primamente egli pensò di creare e poscia volle; — la volizione pertanto diventò forza del pensiero, perocchè il pensiero concepiva bensì la creazione, ma esso di per sè non poteva produrre quelle cose che pensava. Ma quando so-

Digitized by Google

pravvenne la forza della volizione, allora creò quello che pensava (1). »

Nello Spinoza e nella costui identità sostanziale dei due attributi, pensiero ed estensione, si riscontra la suprema unità dei due principî.

Lasciando ora da parte i raffronti storici, riassumeremo in breve lė conclusioni del nostro A. intorno a quelle due assolute primalità. E incominciando dal volere, noteremo i punti seguenti:

1° Il volere, assolutamente preso, non è distinto dall' azione; anzi il volere stesso è l' azione;

2° La volontà è la potenza, di cui il volere è l'atto; come tale ella è la possibilità di volere e di non volere;

3° Di qui segue che il volere non può essere assoluto ed eterno. Ciò che d' altronde si dimostra anche dal concetto di *evoluzione*, il quale richiede che la serie abbia un termine nell'avvenire, e da quello di *realità*, che non ammette una serie infinita nel passato. Il punto iniziale del processo, con cui comincia anche il tempo, divide questo dall' eternità senza tempo;

4° Il processo, non potendo essere iniziato dall'idea, che per sè è impotente e irreale, nè dalla volontà in quanto è mera potenza, nè finalmente dal volere in atto, perocchè questo non può attuarsi se non per mezzo dell' idea, resta che l' iniziativa proceda da uno stato della volontà, il quale tramezzi fra la potenza e l'atto; questo sarà un volere, ma un volere non ancora determinato e riempiuto dall' idea, quindi volere *vuoto*;

5° Il volere vuoto non è per anco un reale, ma non

(1) Πρότον γαρ ἐννοήϑη προβαλεῖν, φησὶν, ειτα ἐϑέλησε. — το ϑέλημα τοίνυν δύναμις ἐγένετο τῆς ἐννοίας. ἐνενὸει μὲν γὰρ ἡ ἔννοια τὴν προβαλὴν. οὐ μέντοι προβάλλειν οὐτὴ καϑ' ἑαυτὴν ἠδύνατο, ἃ ἐνενόει. ὅτε δὲ ἡ τοῦ ϑελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε, ἃ ἐνενόει, προέβαλε I, 12, 1.

è già più un semplice possibile (IST *noch nicht*, WESET *aber auch nicht mehr bloss*); esso è veramente il diventare, è la volontà che s'è decisa di volere, ma non può, fino a che non sopraggiunga l'idea che gli serva d'oggetto;

6° Il vuoto volere agogna eternamente a un contenuto che solo l'idea gli può dare e però è infelicità assoluta, tormento senza verun piacere, senza veruna intermissione;

7. Ma il vuoto volere è un punto di passaggio; nell'istante medesimo la volontà afferra l'idea e con ciò ha un contenuto e un appagamento. Tuttavia, siccome la potenza della volontà è infinita mentre l'idea in cui può realizzarsi è essenzialmente finita, così è inevitabile che accanto alla parte finita del volere che si realizza rimanga un infinito sopravanzo d'*affamato* e *vuoto* volere. Quindi, oltre all'infelicità relativa del mondo, c'è anche un'infelicità assoluta estramondiale;

8° L'idea, essendo incapace di resistenza ed essendo sostanzialmente unita al volere, non può sottrarsi all'azione di questo. Però l'infelicità sarebbe eterna, se l'idea non avesse un modo indiretto d'emanciparsi dal cieco e assurdo volere. Questo mezzo è la coscienza, come s'è veduto. Per mezzo della coscienza il volere cosmico può essere ritorto contro sè stesso, diventare un non-volere; questo volere negativo, opponendosi diametralmente al volere positivo rimasto vuoto, distruggerà così ogni attualità e ricondurrà la volontà allo stato di pura potenza.

9° Nulla vieta per altro che il processo, giunto che sia così felicemente al suo termine, non abbia a ricominciar daccapo un'altra o più altre volte. L'Inconscio non ha memoria; la volontà è essenzialmente stupida, illogica, pazza, e quindi potrebbe quandochessia erompere di bel nuovo dalla potenza all'atto. In tal caso il male ricomincerebbe e saria bisogno d'un altro lunghissimo processo per ritornare nel nulla. E quante volte potrebbe rinnovarsi questa dolorosa evoluzione? Il v. Hartmann cerca di calmare su

Digitized by Google

questo punto le nostre o più veramente le sue legittime apprensioni, calcolando *a priori* il grado di probabilità che ha il processo cosmico di rinnovarsi n volte; probabilità ch'egli stabilisce essere $= \frac{1}{2n}$. Donde conchiude che diventando questa frazione tanto più piccola quanto più n è grande, ciò dee bastare, almeno praticamente, per la nostra quiete. Se ora passiamo all'analisi dell'idea in sè considerata, la dottrina dello H. si può riassumere come segue:

1° Il principio ragionevole che abbiamo chiamato idea, ma che a parlar propriamente non è idea se non in quanto è doventato *essente* siccome oggetto del volere, non può aver come tale nessun contenuto ideale, sì debb'essere essenzialmente formale. Esso è l'elemento logico per eccellenza, astrazione fatta da tutto ciò che appartiene al pensare discorsivo, da ogni contenuto ontologico, da ogni distinzione successiva, in somma il principio d'identità.

2° Ma questo sotto il suo aspetto positivo $(A = A)$ non conduce a nulla, è assolutamente improduttivo. All'incontro la sua forma negativa, ove trovi davanti a sè la contradizione, si rivolge contro di questa e la nega. Ciò accade rispetto al volere. Il *vuoto volere* è essenzialmente illogico, è la negazione dell'identità, come quello che pretende che A (la pura potenza) diventi B (l'atto) e quindi non A.

Negando il vuoto volere, il principio ideale pone uno scopo, cioè il toglimento dell'assurdo, del volere. Il quale scopo, se logicamente considerato è positivo (negazione di negazione), rispetto al volere e però all'essere rimane negativo, è il nulla. Di qui l'impossibilità di qualunque teleologia positiva.

3° Nel principio logico ossia nella ragione originaria *(Urvernunft)* è implicitamente predeterminata, ma non realmente contenuta, tutta l'immensa ricchezza delle idee; queste si svolgono soltanto in ragione del processo reale, de-

Digitized by Google

terminandosi per l'interna virtù del principio logico, in cui si trovano come a dire allo stato di latenza.

4° Di qui si scorgono i due momenti onde consta la causalità ; l'uno è la necessità logica, l'altro la realità contenuta nel volere.

Che un effetto abbia luogo dipende dal volere, senza del quale niente accadrebbe; ma che l'effetto sia necessariamente quello che è, ciò dipende dalla necessità logica dell'idea. Nella necessità logica, pertanto, si risolvono e si unizzano la causa efficiente e la causa finale.

Ma i due principii, idea e volere, sussistono in sè stessi o in altro? ossia dobbiamo noi concepirli come sostanze o come attributi?

Nel primo supposto avrebbesi un dualismo radicale e inconciliabile, niun influsso vicendevole e però niun processo sarebbe possibile. Come, *viceversa*, niun processo potrebbe effettuarsi quando non esistesse che un'unità assoluta senza veruna pluralità. Uopo è dunque conchiudere che il volere e l'idea sono due funzioni o attributi d'un'unica sostanza; quello che è l'uno è anche l'altro ; il volente è il pensante e il pensante è il volente, benchè il volere non sia il pensare. Il volere è irragionevole, ma la ragione del volente è appunto l'idea; l'idea è impotente, ma la forza del pensante è il volere; in ogni atto dell'Unitutto il momento ideale e il momento reale sono inseparabilmente congiunti. L'Uno sopraessente è l'Inconscio, lo spirito puro, impersonale, ma indivisibile e però individuale, che abbiamo ritrovato in ogni cosa. Ed ecco toccato il vertice della piramide.

Al di là da questo punto non c'è filosofia che possa penetrare e però qui ci s'apre davanti il problema primissimo, assolutamente e per qualunque intelligenza insolubile. La terra è sostenuta dall' elefante, l' elefante dalla tartaruga; ma la tartaruga? Perchè c'è quel principio? perchè c' è qualche cosa anzichè nulla affatto? Quello che contiene la ragione di tutto il resto e da cui tutto di-

Digitized by Google

pende, sia poi spirito o materia o anche solo il concetto o il volere o un sogno subbiettivo, come mai esiste esso medesimo? È questa la meraviglia più sfondolata, l'assurdo più illogico e insensato, l'enimma che farebbe impazzire Dio stesso e lo ridurrebbe alla disperazione, se ci fosse un Dio avente coscienza di sè (1).

Arrivato a questo punto, l'A. si rivolge indietro e chiede a sè stesso se l'edifizio filosofico da lui costruito sia coerente in sè medesimo, vale a dire se esso giustifichi i principi gnoseologici su cui si appoggia.

La conoscenza, egli dice, non è possibile se non a patto che si conciliino i due estremi, essere e pensiero, spirito e natura, ideale e reale, subbietto e obbietto; non è possibile, se il pensare e l'essere non sono il medesimo.

Ora la filosofia moderna era bensì giunta a riconoscere che codesta identità è condizione della vera conoscenza, ma non aveva potuto dimostrare che il vero, l'assoluto conoscere sia possibile; quindi era anch'essa un dommatismo destinato a risolversi novellamente nello scetticismo.

La *filosofia dell'Inconscio*, all'incontro, salendo per via induttiva dall'esperienza a'principii generali, crede d'aver dimostrato direttamente l'identità sostanziale delle due primalità supreme; per tal modo si avrebbe tre proposizioni, ciascuna delle quali è condizione delle altre due, da qualsiasi delle tre si prendano le mosse. Le quali sono:

« 1° Se si dà una conoscenza, questa deve fondarsi sull'identità di contenuto del pensare e dell'essere; quindi si riscontrerà anche nell'esperienza immediata (affezione del pensiero per via dell'essere) e nelle conclusioni logicamente esatte che ne procedono. »

(1) Queste espressioni insensate, che riportammo quasi testualmente, se per un rispetto possono movere al riso, per l'altro non si possono leggere senza un sentimento di disgusto e d'orrore. È la ragione umana che invece di prostrarsi adorando davanti al supremo mistero, prorompe con ghigno satanico nella più cinica delle bestemmie. Ciò sia detto ***animi levandi causa.***

Digitized by Google

« 2° Le conclusioni ricavate dall' esperienza comprovano l'identità di contenuto del pensare e dell'essere. »

« 3° Da questa medesimezza consegue la possibilità della conoscenza (1). »

Ma non sarebbe poi egli possibile che tutto questo circolo di condizioni psicologiche e metafisiche sia una pura apparenza subbiettiva, imposta alla coscienza da una necessità inesplicabile, quindi una semplice chimera?

Anche codesto può darsi, risponde a sè stesso l'A., dacchè il pensiero non può uscire da sè medesimo, nè quindi dimostrare a tutto rigore l'obbiettività di quel circolo. Lo scetticismo, pertanto, non è radicalmente annichilato, anzi il suo valore teoretico debb' essere riconosciuto; soltanto la probabilità, che la conoscenza sia possibile, per quella argomentazione circolare è divenuta assai maggiore e quindi l'importanza dello scetticismo è ridotta a un minimo che praticamente, sì per la vita che per la scienza, svanisce. Vale quindi anche per rispetto alla possibilità del conoscere quello che vale d'ogni verità speciale (che non sia logico-formale), cioè che la sua probabilità può avere un grado maggiore o minore, senza arrivare mai al valore 1, ossia alla certezza. Allorchè questa probabilità è tale da tòrre ogni importanza pratica alla possibilità contraria, noi dobbiamo chiamarci contenti.

Osservazione. — Lasciando che il parallelo istituito dallo Hartmann fra il suo sistema e quelli di quattro o cinque filosofi fra antichi e moderni (2) valga per quello che può valere, noi cercheremo qui di mettere in luce alcune delle moltissime incongruenze, anzi impossibilità, che formico-

(1) Pag. 825.

(2) Forse il lettore si maraviglierà leggendo che i filosofi principali dall'antichità fino a noi si riducono a questi: Platone coi pitagorici, Spinoza, Hegel, Schopenhauer e Schelling. Ma egli avrà torto, perchè dovrebbe sapere che il giudizio sulla maggiore o minor importanza d'un sistema filosofico può derivare da più d'un criterio e p. es. dalla conformità più o meno grande che ha col nostro.

Digitized by Google

lano in questo capitolo. Nel quale gli errori fondamentali che nel corso dell'opera si mostrarono alla spicciolata e temperati da molte verità particolari attinte all'esperienza e all'analisi dei fatti, si condensano, si moltiplicano e, per così dire, s'innalzano all'ultima potenza. E per verità noi non conosciamo verun sistema metafisico, comprendendovi anche quello dello Schopenhauer, padre dell'hartmanniano, in cui la ragione umana, quasi presa dalle vertigini, sia uscita affatto de' gangheri come in questo. Il pensiero dell'A., così modesto e quasi timido in principio, che quasi non s'attentava di mettere un piede avanti all'altro senza sorreggersi quando sul calcolo delle probabilità, quando sulla larga base delle scienze d'osservazione, venne pigliando ardire tanto più quanto il cammino faceasi più difficile e pericoloso; finchè, giunto alle supreme altezze dell'ontologia, s'è dato a correre, a saltare, a volare e ha finito per dare un tuffo nel vuoto.

Ma lasciando le metafore che nulla provano, come ha egli mai potuto figurarsi che i suoi due concetti del *volere* e della *rappresentazione*, sotto de' quali, non senza molto stiracchiare, aveva bene o male ridotto i concetti attinti all'esperienza interna ed esterna, dovessero bastare a risolvere il principio medesimo dell'essere? Finch'egli si fosse contentato di dirci: noi, non potendo coll'astrazione andar più in là, siamo costretti a servirci di questi, seppur vogliamo intendere qualcosa dell'infinito (che sarebbe come dire non poter noi dell'infinito veder più che questi due aspetti) e' potea forse trovare chi lo seguisse. Ma signor no! perch'egli ci assicura che l'essere assoluto non è proprio nient'altro, è volere cieco e idea veggente, benchè inconsapevole; nulla più, nulla meno.

Vero è che sulla fine dell'opera, quell'Unitutto o Inconscio, che fin là era stato, come sarebbe a dire, la semplice somma di quelle due primalità, forse per lo spauracchio del dualismo, è diventato qualcosa di più; è diventato nientemanco che la sostanza o il subbietto in cui

Digitized by Google

quelli ineriscono in qualità di semplici funzioni. Trasformazione un po'inaspettata, dopo la guerra ch'egli ha mosso in più d' un luogo a quella benedetta idea di *substratum* o di sostanza.

Ma d'altra parte codesto subbietto sostanziale non ci sta che per figurante; non solamente perchè in fin de'conti e' si risolve del tutto nella volontà e nell'idea, ma più ancora perchè questi due principî seguitano a essere così autonomi e per sè stanti, che in vero non pare ch' essi abbiano bisogno d' altro sostrato o puntello. Sicchè, a malgrado di tutti i suoi sforzi, l'A. non è riuscito a cavarsi per davvero dal dualismo tanto paventato. E infatti quello ch'ei dice affine di mostrare che quelli non sono se non due faccie d'una cosa sola, viene più presto a significare che l'uno è nell'altro e l'altro nell'uno, che non a riporli ambedue in una unità superiore. Insomma l' assoluto del v. Hartmann non è che una volontà e un'idea e fuori di queste il nulla.

Senonchè la volontà, che dapprima ci s' era data a divedere sempre come attività, forza, principio reale, all'ultimo doventa semplice potenza, libertà o piuttosto arbitrio sconfinato, che in quanto tale è capace di due opposte attuazioni, il volere e il non volere.

Ora, perchè e come la volontà potenziale è uscita un tratto da questo stato, diventando volere e precisamente volere positivo? Di codesto non solamente non si può conoscere la ragione, ma la ragione non c' è, stantechè il volere sia la negazione stessa della ragione, l'assolutamente stupido e illogico. Come che sia, la volontà dunque s' è risoluta un bel giorno di volere, ha voluto volere (1). Ma siccome non si può volere senza volere qualche cosa e il qualche cosa, richiedendo una *quiddità*, non si trova che

(1) Io mi figuro che, prima ancora di voler volere, ella avrà voluto voler volere, anzi voluto voler voler volere e così all'indietro, ***in infinitum!***

Digitized by Google

nell'idea, così il volere, fin che se ne stava da sè, non poteva trovare altro obbietto tranne sè stesso; ecco dunque che il primo passo dalla potenza all' atto consiste in un *volere vuoto*, cioè in un volere, che ha per suo fine la nuda forma del volere. L'A. s'è dato con codesto a intendere d'aver messo il dito sul momento iniziale, pel quale non gli bastavano nè la volontà in potenza, nè l'idea. Meschino spediente, per verità, e che lascia proprio il tempo che trova, come fa la nebbia sua parente. Perocchè, se si ammette collo H. che la volontà da sè sola è inetta a iniziare verun processo, è chiaro che non lo potrà nemmeno quell'ibrida mistura di potenza e d' atto. Ma il più bello si è che codesto vuoto volere non è veramente passaggio o processo, avvegnachè l'A. ci dice che il volere non rimane nemmeno un istante in questo stato, anzi nel prendere la rincorsa per raggiungere l' attualità s' è già trovato *ipso facto* in questa; ossia nel voler volere s'è trovato immediatamente a volere l' idea.

Ci si dice ancora che il *vuoto volere* agogna a un contenuto che non può avere se non dall'idea e però in quanto non può da sè conseguirlo, è assoluto tormento. Ma, di grazia, non ci fu ricantato su tutti i toni che non si dà volere senza cosa voluta? E ora abbiamo qui un volere, intenso volere, senza che sia ancora indirizzato a verun obbietto. O l'una o l'altra pillola pertanto; ma tutt'e due non le possiamo ingollare.

Più grave ancora è la difficoltà che segue. Perchè mai è detto che il volere è assurdo? Io non trovo che queste due ragioni: 1° ch' egli è fuori dell' idea, della ragione, anzi è il polo contrario a questa; 2° perchè vuole una soddisfazione ch' è razionalmente impossibile, vuole la felicità e non può riuscire che all'infelicità. Ora esaminiamo un poco partitamente queste due ragioni. La prima parrebbe che non dovesse valere se non tutt'al più per quello stato premondiale di pura potenza o di sopraessenza, quando *volontà* e *idea* dormivano in santa pace, *dos à dos*, nella

Digitized by Google

cuna dell' assoluto. Perocchè al primo destarsi il volere (principio maschile, come ci fa sapere lo H.) ha agguantato incontanente l'idea (principio femminile) *et fuerunt duo in carne una.* Se dunque il volere s'è immedesimato colla ragione, l' ha fatta sua, come mai ha seguitato a essere irragionevole? O si può egli immaginare una volontà più logica, più ragionevole, più assennata di quella che vuole, non una cosa qualsiasi ragionevole, ma la stessa ragione?

Ma forse l'A. potrebbe insistere e dire: non in riguardo all'oggetto voluto, sibbene in sè, pel solo fatto che vuole, la volontà è assurda, voglia poi questo o codesto.

A sciorre del tutto questo nodo bisognerebbe andare un poco più in là colle distinzioni e chiarir prima un punto che lo H. ha lasciato nell'oscurità. In ciascuno de'due termini, volere e idea, ritrovasi pure un'altra dualità, il volere e il voluto da un canto, il pensare o intendere e il pensato o inteso dall'altro. Ora la prima è stata esplicitamente riconosciuta dal nostro autore; ma nel *voluto* che cosa ha egli trovato? l'idea. Il che è quanto dire che il secondo termine della prima coppia sarebbe proprio il medesimo che il secondo della seconda. Se invece guardiamo alla seconda coppia, si torna forse a dare nel medesimo risultato? L' oggetto dell' intendere ha egli forse un' attinenza necessaria col volere, di guisa che l' *inteso* sia a marcia forza il *voluto?* Non pare; perchè l' idea, in quanto idea, oggetto del pensiero e null'altro, non ha che vedere colla volontà. È ben vero che, stando allo Hartmann, questa relativa indipendenza dell' idea non è originaria, ma si ottiene solo mediatamente per via della coscienza.

« Nell' Inconscio, egli scrive, volere e rappresentazione sono congiunti in una indissolubile unità; nulla può volersi che non sia pensato, nulla pensarsi che non sia voluto. Nella coscienza, al contrario, gli è bensì vero che non si può voler nulla senza che sia pensato, ma ben può

Digitized by Google

pensarsi una cosa senza volerla (1). » Ma sia pur mediata quanto si vuole la coscienza, e quell'indipendenza dell'idea sia pur derivata, questo è certo che l'oggetto del pensare, in sè considerato, non implica veruna attinenza col volere; chè altrimenti per processi che ci fossero di mezzo non sarebbe possibile che mai in verun caso se ne disgiungesse.

Ora, siccome ogni relazione è necessariamente bilaterale, la conseguenza che di qui dovrebbe inferirsi sarebbe questa, che anche il volere può disgiungersi dall'idea. In tal supposto, mentre al pensare rimane incolume il suo oggetto, il pensato, il volere si troverebbe a esser privo di ogni voluto. — Ed ecco si dirà il *vuoto volere* dello Hartmann! — Come mai? Se il vuoto volere è anteriore al processo e non ne è che il primo iniziamento, mentre il distacco dell' idea è il termine ultimo del processo medesimo? Nè si può aggiustare la cosa con dire che effettivamente l'ultimo termine coincide col primo, appunto perchè lo scopo del processo è di ricacciare il volere nella sua prima nullità. Imperocchè se la bisogna corresse a questo modo, il fine raggiunto sarebbe precisamente il contrario di ciò a cui si mirava, dacchè il vuoto volere, secondo questa teoria, non è il riposo della nuda potenzialità, ma l' infinita agonia del volere infinitamente insoddisfatto.

Da tutta questa disquisizione credo risulti provato che le relazioni dei quattro termini, volere, voluto, pensare e pensato, non sono state determinate esattamente e che però la sentenza, essere il volere come tale illogico, irrazionale, assurdo, non è affatto dimostrata. E in vero, se codesta irrazionalità si deduca dalla polarità dei termini, volere e idea (in quanto questa è o è stata o può diventare oggetto del volere), a pari titolo avrebbe a giudicarsi irrazionale e assurdo il pensare, come quello che ha verso l'idea la

(1) Pag. 370.

Digitized by Google

medesima relazione. Se poi, *e converso*, il pensare si dichiari ragionevole e logico, perchè ha per suo termine e oggetto l'idea, anche il volere, per la medesima ragione, avrebbe a dirsi logico e razionale.

Ma a che pro seguitare più oltre in queste discussioni bizantine, che a nulla conducono, come quelle che partono da presupposti al tutto falsi e arbitrari? L'assolutamente illogico è una chimera e non già un concetto di limite; vale a dire che e' non segna un punto che il pensiero sia costretto a riconoscere, sebbene non possa mettervi il piede, ma è un non-pensiero, un'indebita trasposizione d'un concetto, che ha valore soltanto nella cerchia del finito e del relativo, in quella dell'infinito e dell'assoluto. Se pertanto s'ha ad ammettere un *volere* infinito, come principio attivo e fondamento d'ogni realtà, sarà mestieri ch'esso sia adeguato all' infinito intendere, che sia potere insieme e ragione. E così pure il *voluto* converrà che si adegui da un lato al *volere* e sia com' esso infinito e dall' altro all'*idea* e sia come questa ancora infinito e razionale.

La seconda delle ragioni che troviamo allegate a dimostrare l'intrinseca assurdità del volere, è che questo raggiunge fatalmente il fine contrario a quello che s'era proposto, vuole la felicità e non può riuscire che all'infelicità. Ora ciò non può dimostrarsi *a posteriori*, come già più d'una volta osservammo, dacchè, posto che fosse stabilita inconcussamente la necessaria infelicità degli individui che fanno parte del mondo attuale, di qui non sarebbe mai lecito d'inferire, che in un altro ordine di cose non possa avverarsi il contrario. Il mondo presente potrebb'essere per mo' d'esempio un tentativo fallito; chi ci assicura che altri, infiniti altri, non possano riucire a bene? E a chi dicesse che, ipotesi per ipotesi, il mondo attuale con tutte le sue miserie potrebb' essere una preparazione necessaria a un altro di perfetta felicità, anzichè al nulla, che cosa s'avrebbe da rispondere? In nome dell'esperienza niente affatto.

Digitized by Google

Dunque tutto il nerbo dell'argomento sta nella deduzione *a priori*. Il volere essendo infinito non potrebbe appagarsi che d'un oggetto infinito; ma l'idea che gliene deve fornire l'essenza si trova a corto di spedienti; ella è finita, poverina, e per far che faccia, non potendo dare di quello che non ha, forza è che lasci il volere in asso.

Verremo tra breve a vedere di cotesta pretesa finitezza dell'idea; ma prima vogliamo ricercare un poco nel concetto di felicità e d'infelicità, secondo che furono spiegati dal v. Hartmann. Il piacere e quindi la felicità vennero immedesimati colla soddisfazione del volere e il lettore si ricorderà che, nella discussione suscitata intorno alla priorità relativa del volere (appetito) e del sentimento, l'autore si risolse per la prima. Se così è, ogni volta che il volere è riuscito a produrre ciò che vuole, la felicità è raggiunta. Egli non anela a uno stato, perchè questo contenga in sè il piacere, ma a qualunque cosa tenda, dato che la consegua, quella è piacevole. Ora io dico che in tale supposizione l'infelicità potrà per avventura ritrovarsi in quel residuo di *volere vuoto* oltracosmico, ma non mai nella sua parte attuata, nel mondo. Avvegnachè in questo, ciò che il volere ha voluto, e' l'ha fatto; ciò che per ipotesi ha voluto, ma non potuto effettuare, non è parte del mondo, non è un reale. Come accade dunque che ci sia dell'infelicità anche nel mondo? Ecco pertanto che la dimostrazione induttiva non solo non conduce a quel teorema della necessaria infelicità del volere, ma fa contro precisamente a' principî da cui questa si deriva. In quanto al volere vuoto io lascierò che l'A. se la sbrighi co'suoi principî e in particolare con la spiegazione ch'egli ci ha dato della genesi della coscienza. La quale se, com'ei vuole, richiede un'opposizione di voleri contrari e il sorgere d'una rappresentazione non voluta, io non saprei come in un volere unico e vuoto possa ammettersi una infelicità e però una coscienza.

Ma poniamo che l'infelicità sia necessaria quando il vo-

Digitized by Google

lere si ritrovi impossibilitato a realizzare un contenuto che lo adegui. Il volere dunque è infinito (infinità veramente che mi sembra del genere di quelle che gli egheliani chiamano cattive, perchè è desunta solamente dall' assenza di ogni determinazione; ma lasciamo correre) il volere, dissi, è infinito e però domanda un oggetto del pari infinito; ma l'idea è finita e non gli può bastare. Ora, se qui l' A. non ha veduto proprio il contrario del vero, io vo' confessare di non sapere affatto quello ch'io mi dica. Perocchè l' idea, nonchè un' infinità, ne ha due, per lo meno; una che direi quantitativa o numerica o *ad extra*, l'altra intrinseca o qualitativa. Infatti poniamo che l' idea sotto questo secondo rispetto fosse la più semplice e meschina cosa che si possa immaginare e non contenesse in sè verun'altra determinazione che quella, p. es. di *triangolo*. Or non è vero che questa determinazione potendo realizzarsi in innumerevoli esemplari, il volere, per infinito che sia, avrebbe di che sfogarsi anche solo realizzando triangoli? Se poi si consideri che non c' è quasi classe d'idee che non sia suscettiva d' infinite varietà, ciascuna delle quali può servir di tipo, ossia somministrare la *quiddità* a un infinito numero di attuazioni, io domando se non c'è qui da saziare, nonchè uno, ma infiniti voleri.

Che se, esclusa così ogni infelicità oltracosmica, cionullameno l'idea sospettava ancora che per qualche verso s'infiltrasse nell' essere reale alcun elemento di dolore, bastava che la si guardasse dal fornire al volere i tipi degli esseri senzienti, che lo lasciasse scapricciarsi a creare mondi sopra mondi senza concedergli mai d'arrivare a veruna forma d'esistenza riflessa o psichica, e tutto era acconciato per lo meglio. Così e così soltanto, nell' ipotesi hartmanniana, la ragione sarebbe stata ragione davvero.

Ma ecco saltar fuori d'improvviso un'altra dimostrazione dell'assurdità del volere che noi e forse anche l'A. avevamo lasciato fin qui nel dimenticatoio. Il volere è illogico, ci si dice, perchè è la vivente negazione dal principio d'identità ;

Digitized by Google

egli vuole che la potenza diventi atto, ciò che ognun vede come suoni il medesimo che dire: vuole che *A* diventi non *A*. Per dire il vero, noi fino ad ora non s'era mai sognato di porre tra potenza e atto codesta relazione di contradittorietà; anzi ci pareva la più logica cosa del mondo, trattandosi di due concetti così essenzialmente relativi, che l'uno chiamasse l'altro e lo portasse, son per dire, nel suo grembo; nè la potenza ci saria parsa potenza, se non era la potenza dell'atto, nè l'atto atto, se non era atto della potenza. Confessiamo che la relazione da potenza ad atto non è relazione d'identità; ma appunto per questo il principio d'identità è detto sterile dallo Hartmann medesimo, perchè esso non contiene la ragione positiva delle cose, ma si contenta d'assicurare a ciascuna la sua propria consistenza *in genere suo*. Ma se ciò che non si riduce all'identità nè da questa ripete la sua ragione sufficiente, fosse per ciò solo la negazione di quella, tutta la pretesa ricchezza dell'idea non sarebbe che ricchezza d'assurdi. Ma tiriamo innanzi.

Una metamorfosi analoga a quella del volere s'è operata sulla fine dell'opera anche nell'idea o rappresentazione, la quale s'è imbozzacchita fino a rannicchiarsi tutta nel principio d'identità e di contradizione. Veramente l'A. ci assicura che in questo è contenuta in istato di latenza tutta la ricchezza ideale e forse per chi s'è avvezzato nella scuola egheliana a vedere i tre mondi della logica, della natura e dello spirito uscire dalle viscere dell'ente-nulla la cosa riuscirà concepibile, a noi no; perchè le novelle determinazioni o, per dirla all'aristotelica, le differenze, non arriviamo a cavarle di dove non sono affatto; e posto ancora che *si facessero*, il *farsi* da un lato e la *determinazione* di ciò che si fa dall'altro, sarebbero sempre un nuovo, un più, che non era dato. Ma forse il nostro autore crede d'avere sopperito assai al bisogno con chiamare in sussidio il volere, il processo reale. Come mai, se il volere è la vuotaggine in persona? E poi, fosse anche

Digitized by Google

pieno come l'ovo, egli ch'è l'anti-ideale per eccellenza non può avere nè dare determinazioni ideali.

Ma se il principio d'identità è infecondo nel suo aspetto positivo, e'doventa feracissimo sotto il negativo, cioè come principio di contradizione. Imperocchè, ribellandosi così contro l' incongruenza del volere, intraprende contro di questo la sua campagna cosmogonica che finirà all'ultimo per rimetterlo al dovere. Ora io confesso che anche qui mi trovo impacciato di santa ragione. Perchè in primo luogo non so capacitarmi dove e come l'idea logica scopra la contradizione. Nel volere in quanto volere e nulla più? Non pare, dal momento che il volere è del tutto straniero e inaccessibile all'idea. In sè medesima forse? Meno che mai; sì perchè ella non è capace di contradizione senza distruggersi e anzi è per sua essenza ciò che v'ha di più contrario alla contradizione, sì perchè non è lei che vuole il passaggio dalla potenza all'atto. O diremo che la ritrovi non nel volere per sè, nè nell'idea per sè, ma sibbene nel subbietto o sostrato comune, di cui essi sono due opposte funzioni? Nè anche codesto credo che possa stare; prima perchè a volere che l'Unitutto o come che cotal subbietto si chiami, sia aperto e penetrabile all'idea, bisognerebbe ch'egli fosse tutto ideale, tutto idea (e in tal caso e' non sarebbe più l' unità del volere e dell' idea, nè la contradizione avrebbe potuto penetrare nel suo seno); secondo perchè, constando egli di volere e d' idea, si ripeterebbe per lui, anzi raddoppierebbesi quella medesima impossibilità che abbiamo veduto per ciascuno dei due, presi separatamente.

Finalmente, concedendosi pure che la contradizione sia nel volere e che la ragione o idea comechessia ve la scopra, la ragione avrebbe torto lei, torto marcio. Dacchè se la natura del volere è codesta per l'appunto d'essere illogico e repugnante seco stesso, la ragione, pretendendo di rimediare a un tal guaio, farebbe come chi vuole drizzar le gambe a'cani, sarebbe lei quella che vuole che *A*

Digitized by Google

doventi non *A*; mentre se la è ragione da senno, lascierà che l'illogico si rimanga illogico, il contradittorio contradittorio, stando contenta a restarsene lei illesa dalla contradizione e dall'assurdo.

Altre e non lievi difficoltà ci si affacciano se noi guardiamo alle varie fasi del processo cosmico, quale ci viene descritto dall'autore. S'è veduto che il momento più importante è la produzione della coscienza, senza della quale l'idea rimarrebbesi in perpetuo avvincolata e infeudata alla volontà. Ora la coscienza, ci si dice, è lo staccarsi dell'idea dal volere e la resistenza che questo oppone a così fatto distacco o, come si legge altrove, lo stupore della volontà per qualche cosa che nasce indipendentemente da lei e che le s'impone e le si fa sentire suo malgrado. Ma se così sta la cosa, io chieggo chi sia il subbietto della coscienza, il cosciente. La volontà? parrebbe di sì, perchè se quella è lo stupore della volontà, chi si stupisce, è proprio il volere. Parrebbe di no, sia perchè il volere è essenzialmente cieco e s'ei doventasse consapevole dovrebbe dirsi che ci veda meglio dell'intelligenza che ignora sè stessa; sia perchè la coscienza è anche il distaccarsi dell'idea dal volere e però questo dopo siffatta separazione non ha più oggetto di sorta, e di che cosa sarebbe allora consapevole? L'idea? Parrebbe di sì, perchè se la coscienza è lo staccarsi dell'idea, chi si stacca se non essa proprio? E poi la coscienza è funzione essenzialmente intellettiva. Parrebbe di no, perchè quella è stupore della volontà e nasce da un conflitto che ha luogo nel seno del volere. Nè l'intricato nodo si sgroppa ove altri ricorra di nuovo al subbietto comune dell'idea e del volere e ponga a subbietto della coscienza non uno di quelli singolarmente presi, ma l'unità loro metafisica, l'Unitutto. Perciocchè le due funzioni d'intendere e di volere rimanendo pur sempre distinte ed opposte, e' non potrebbe stupirsi che in quanto volente o in quanto intelligente e nè l'una cosa nè l'altra è più concepibile ora di prima. E inoltre, come avrebbe

Digitized by Google

potuto in lui, ch'è l' intima e indissolubile unità del volere e dell'idea, effettuarsi il distacco di questa da quello? Aggiungasi che e processo e risultato hanno per effetto di scambiare in strana guisa le parti fra il volere e l'idea; chè il volere non può addarsi della rappresentazione che gli sorge a rincontro non voluta, senza diventare *eo ipso* pensiero; e del pari l'idea non può pigliare la risoluzione di emanciparsi dalla volontà con ridurla passo passo a ritorcersi contro di sè medesima, senza trasformarsi in volere.

Da ultimo, se noi meniamo buono al v. Hartmann tutto il resto, diamo del capo in uno scoglio durissimo proprio in sul più bello, cioè alla chiusa del processo. Avvegnacchè l'annichilamento di tutto il volere attuale avrebbe a compiersi per via di quella parte di esso ch'è entrata nel processo cosmico e che mediante la coscienza è stata ridotta a disvolere quello che aveva voluto fin là; volere negativo che bilanciando l'altra parte rimasta oltracosmica, cioè nello stato di *vuoto volere*, la dovrebbe neutralizzare. Or, com'è mai questo è possibile, se non corre fra le due proporzione alcuna, dacchè l'una è finita e l'altra infinita?

Insomma

..... come ch'io mi mova
E come ch'io mi volga e ch'io mi guati

dappertutto difficoltà insuperabili, contradizioni insolubili, ipotesi tra di sè repugnanti, buio impenetrabile. Se ad altri occhi questa che a'miei è tenebra fitta sia chiarezza e luce non so; ben so che a ogni sforzo fatto

..... per ficcar lo viso al fondo

l'oscurità, nonchè dissiparsi, sembra si moltiplichi e fino a' quei bagliori, che parevano romperla e diradarla qua e colà, finiscono per dileguare e spengersi nella notte universale.

E quel ch'è più strano si è che il medesimo sembra sia

Digitized by Google

intervenuto anche all'autore. Il lettore si ricorderà della terra, dell'elefante e della testuggine e come improvvisamente gli sia mancato il suolo sotto i piedi e siasi trovato sospeso sull'abisso senza fondo. O come mai? il principio primissimo, quello insomma che è primo davvero, sarebbe il più illogico ed insensato assurdo, l'assoluta negazione d'ogni ragione? Dato un tal padre, non c'è da stupirsi dei figli e questi dovranno senza rimedio seguire la sorte di quello, cioè precipitar seco lui nell'abisso dell'impensabile.

Ma domanderemo noi la ragione di ciò che è esso medesimo la ragione? Potrà mai essere illogica e assurda l'esistenza di ciò che ha in sè la ragione dell'essere? In nome di che cosa chiameremo illogico il principio della ragione e dell'essere?

È questa la fatale condanna d'ogni negazione assoluta, che a meno di distrugger sè medesima, le è forza riconoscere quello stesso che nega. Negate il bene? la giustizia? la verità? l'ordine? la bellezza? Dite che tutto è brutto, cattivo, ingiusto, falso, illogico? Segno è dunque che voi riconoscete il diritto imprescrittibile, eterno, assoluto del bene, del vero, del bello, della logica. E cotesto diritto avrebbe a esistere campato nel nulla, che è quanto dire esistere, valere e insieme non essere affatto e però non aver valore di sorta?

Perchè c'è l'essere anzichè il nulla? chiedete. C'è in forza di quella stessa ragione, per la quale voi gli chiedete conto di sè. Ecco in breve la risposta.

Ma e questa ragione che m'autorizza a movere quella dimanda, perchè poi c'è ella? In forza della ragione che giustifica questa seconda inchiesta; e così *in infinitum*.

La ragione è ragione di sè e dell'altre cose.

E quì avremmo finito la nostra lunga e poco amena diatriba, se non fosse che la filosofia dell'Inconscio, così ricca com'è di sorprese, ci serbava all'ultimo la più grande di tutte.

Digitized by Google

Il sistema, sentendo il bisogno di giustificarsi davanti a sè medesimo, cioè di mostrare che, dato ch'esso sia la verità, doveva anche risultarne possibile la conoscenza del sistema stesso, ha tentato, sebbene un po' troppo leggermente, la soluzione di questo problema (1). E noi s'è visto qual'essa sia. Un circolo di tre tesi, ciascuna delle quali è a vicenda fondamento e conseguenza delle altre due. Ma poi anche questa dimostrazione circolare s'è vista minacciata dal dubbio. Anch'ella potrebb'essere una mera apparenza, un sogno subbiettivo. E allora? addio conoscenza, perchè in questa battaglia o tutto si vince o tutto si perde. Che giova un grado, per grande che sia, di probabilità? La probabilità può valere, anzi vale moltissimo, per questa o quella cognizione, ma pel conoscere addirittura vale men che nulla. Infatti, perchè una certa cognizione *(A)* abbia un dato grado di probabilità (per es. $= \frac{9}{10}$), occorre che questa proposizione, la probabilità di *A* è $= \frac{9}{10}$, sia certa. Ma per ipotesi ella pure è solamente probabile. Poniamo che anche questa seconda probabilità sia $= \frac{9}{10}$; ciò riduce la effettiva probabilità della prima a $\frac{9}{10} \times \frac{9}{10} = \frac{81}{100}$. Ma la seconda probabilità dipende da una terza, dall'essere cioè certo o solo probabile che il suo grado sia anch' esso $= \frac{9}{10}$. Ora certa non può essere in forza dell'ipotesi; dunque abbiamo in luogo del fattore *1* un'altra funzione minore dell'unità, che moltiplica quell' altra e così *in infinitum* (2).

(1) In altra occasione abbiamo notato che codesta soluzione doveva riuscire negativa, dacchè il pensare *consapevole*, secondo i principii dell'A., è fatalmente irretito nell' illusione subbiettiva, dalla quale è franco solo il conoscere *inconsapevole*. Dove noi ci trovammo perplessi non reggendoci il cuore a dire che l'autore avesse escogitato *inconsciamente* il suo sistema.

(2) Amore di giustizia e d'esattezza ci obbliga a notare che l'A., mentre dichiara che tutte le verità, non esclusa quella che afferma la possibilità del conoscere. sono solamente probabili, fa un'eccezione

Digitized by Google

Dunque se tutto è probabile, la probabilità di qualsiasi proposizione diventa una quantità evanescente che si accosta infinitamente allo zero. Dunque se tutto è probabile, nulla è probabile. Questa è la conclusione d'ogni scetticismo e però anche di questo. E qui finiamo davvero.

APPENDICE (1)



(V. l'osservazione al cap. V.)

Nell'ultimo capitolo del libro III, il Lotze tocca il problema delle origini e de'fini e dopo avere accennato alla limitazione insuperabile de'nostri mezzi conoscitivi, dimostra con un ragionamento luminoso e incontrovertibile come, per avanzar che faccia la nostra scienza intorno agli esseri naturali e per quanto si prolunghi la catena delle nostre induzioni e deduzioni, rimarrà sempre escluso del pari il principio e il termine della serie. Donde e' conchiude essere questa una regione negata all'umana conoscenza e alla quale ha accesso soltanto la fede. E ha ragione finchè ci parla d'un conoscere intuitivo e sperimentale; ma l'intuizione e l'esperienza sono forse i confini invalicabili della scienza? Egli medesimo (pag. 599) ac-

a favore di quelle che sono di natura *formalmente logica*. Ma questa riserva non infirma punto il valore della nostra argomentazione; perchè ogni tesi che consista nello stabilire il grado della probabilità di un'altra, esce necessariamente dai limiti della pura *forma logica*.

(1). Estratta da alcuni capitoli critici, che fanno seguito alla mia versione del microcosmo di H. Lotze, rimasta tuttora inedita.

Digitized by Google

cenna a un principio metodico pel quale senza fallo il pensiero umano è fatto abile a superare quei confini. L'umano conoscimento, scrive egli, ha dei principii necessari e inconcussi e però non può accogliere, senza abdicare a sè stesso, qualunque cosa sia inconciliabile con quelli. Ora codesto criterio perchè avrebbe a riuscire puramente negativo? Se ci autorizza a rifiutare ogni soluzione de' problemi metafisici che contradica a' principii supremi della ragione, perchè non potrà avere anche un valore positivo additandoci per via d'esclusione l'unica soluzione accettabile? E se questo avviene, potremo noi rifiutare a una tale soluzione il nome e il valore di scienza? E posto ancora che a tanto non s'arrivasse, non sarà egli sempre un guadagno scientifico l' aver circoscritto il campo del pensabile, l'aver segnato certi limiti entro i quali avrebbe a trovarsi la verità? E non ha egli medesimo proceduto in questa guisa appunto, ogniqualvolta l'oggetto della sua investigazione trascendeva la cerchia dell'esperienza e particolarmente nelle conclusioni a cui viene in questo capitolo? Data la certezza de'principii e data l'esattezza logica del ragionamento (che sono i due punti da esaminarsi rigorosamente in ogni caso), io non saprei davvero che cosa si dovesse desiderare di più, nè perchè si dovesse escludere dalla scienza ciò che ha per sè il fondamento della ragione e la rettitudine del raziocinio.

Quello che per mio avviso genera cotesta diffidenza e cotesta arbitraria limitazione del nostro sapere è la tacita persuasione che il pensare discorsivo e formale non abbia per la conoscenza quel valore che hanno i concetti il cui materiale ci è somministrato dall' intuizione sensibile. La qual persuasione, ch' io non esito a chiamar pregiudizio, come s'incontra spesse volte nel pensar comune, sentendosi dire a molti che non si può avere idea di questa o quella cosa perchè non si può rappresentarsela a quel modo che ci rappresentiamo un oggetto sensibile, così fu ribadita e ricoperta d'un mantello scientifico dal Kant. Il

Digitized by Google

quale a'puri concetti non accordò valore obbiettivo, se non in quanto si riferiscono a un oggetto d'effettiva o almeno di possibile esperienza; e perciò a quelli, cui riserbava il nome d'*idee*, appunto perchè non possono riscontrare il loro obbietto nell'esperienza, concedette il valore soltanto di principii *regolativi*, non di *costitutivi;* riconobbe cioè che possono servire a coordinare e sistemare l'esperienza, come in altro rispetto a dirigere la nostra pratica attività, ma negò che abbiano un valore teoretico e che possano farci conoscere alcun oggetto reale posto oltre la cerchia della sensibile fenomenalità. Ma se il pregiudizio volgare è scusabile e si spiega dalla difficoltà molto maggiore che presenta il pensare puramente discorsivo in confronto di quello che si sorregge a ogni passo sull'immagine sensibile, eretto a principio gnoseologico, falsa anzi toglie affatto la conoscenza. Imperocchè se non ha valore obbiettivo il pensiero come tale, molto meno l'avrà l'intuizione sensibile, la quale di per sè non guarentirebbe nemmeno la realità di sè stessa e ci può condurre alla cognizione di ciò che *veramente è*, soltanto per l'appoggio e la riprova che attinge da'principii intellettivi.

Noi non possiamo dunque accettare in via assoluta quella restrizione della conoscenza che ci torrebbe ogni certezza razionale intorno a ciò che più rileva di sapere. Nel tempo stesso però riconosciamo altamente la necessità della temperanza e della circospezione nell'uso del pensiero speculativo e sotto questo rispetto merita lode il Lotze per la cautela e la parsimonia, talvolta anche eccessive, con cui ha proceduto nelle sue conclusioni, quando trattavasi di varcare i confini dell'esperienza. E nondimeno egli è caduto talora anche nel peccato contrario e dopo aver troppo diffidato della speculazione, asserì sicuramente e quasi risultamento d'un pensiero necessario, ciò che non ha sufficiente fondamento in nessun principio indiscutibile. Tale per l'appunto è il suo concetto sull'attinenza che corre tra gli enti finiti e l'infinito.

Digitized by Google

Dopo d'avere infatti dimostrato come ogni tentativo fatto per derivare la natura intera dalla sola cooperazione meccanica di materie e forze cieche, deve per necessità presupporre una legge universale e immutabile che le governi, egli osserva che una legge e un complesso di leggi non è cosa che possa stare da sè e quindi presuppone necessariamente un ente in cui abbia la sua esistenza. Che se però l'universo constasse d'enti originariamente disgregati, indipendenti fra loro, nè legati da veruna comunanza d'origine o di natura, non sarebbe più pensabile una necessità per cui i cambiamenti dell'uno avessero a modificare gli altri. Dunque, conchiude, la moltiplicità cosmica è collegata dall' unità d' un ente infinito, di cui tutte le cose sono parti. Per tal modo essere fatta possibile la mutua efficienza di queste; avvegnachè ogni reciprocanza d'azione si riduce così a un' operazione che l'unico ente fa sopra di sè medesimo e « ogni eccitamento d'un essere particolare è nel tempo stesso eccitamento di tutto l' infinito che anche in quello costituisce il fondo vivente della sua essenza. » E questo *ente universale* è anche « la forza determinante che ad ogni antecedente prescrive la forma e la grandezza del suo conseguente », anzi, essendo l'infinito la *sostanza di tutte le cose*, ciò che ogni singolo elemento fa, non lo può fare che in quanto è manifestazione individuata di quell'universale, come una *forma finita che l'infinito dà a sè stesso*. Tutto ciò che esiste, tutto ciò che accade è un'evoluzione dell'eterna idea; ogni impulso che anima il finito muove dal pensiero dell' anima cosmica che in quello s' informa e che in sè congiunge gl'innumerevoli impulsi particolari come i raggi colorati si raccolgono nell'unità della luce bianca.

Ora noi non vogliamo qui investigare come si conciliino queste dottrine schiettamente panteistiche con altre tesi mantenute dal celebre filosofo di Gottinga, colla personalità divina da un lato e colla personalità individuale dei singoli spiriti finiti dall'altro...., soltanto non ometteremo

Digitized by Google

d'osservare, a conferma di quanto fu detto poc'anzi, che l'identificazione sostanziale del finito coll'infinito non è uno di quei concetti necessari a compiere e connettere razionalmente il tutt'insieme dell'esperienza, anzi contradice per più rispetti così alla coscienza come a' principii universali della ragione.

E infatti (per seguire il filo medesimo del ragionamento, onde il Lotze è giunto a quelle conclusioni) a spiegare la validità delle leggi generali della natura e il mutuo commercio degli enti finiti, è egli proprio mestieri l' unità e identità sostanziale di questi? E in quanto alle leggi, è troppo evidente che l' argomento ricavato dall' impossibilità ch'esse sussistano in sè medesime, è validissimo contro la sentenza di chi crede la materia bastare a sè stessa e la necessità delle sue leggi non aver fondamento alcuno fuori di quella; ma nulla prova contro chi ammette una mente e un volere infiniti, in cui quelle leggi esistano nella loro unità e da cui ritraggano la loro efficacia. L'esempio allegato dall'A. e tratto dalle leggi che reggono la società umana, se vale a provare che la legge non può esistere, trannechè inerendo a un ente reale, poteva non meno servire all' uopo di mostrare ch' essa può esistere prima che nei singoli individui, che la realizzano, nell'unica mente e volontà d'un legislatore.

Più difficile può parere l'altro punto, cioè l'effettivo trapassare della legge nelle azioni e reazioni individuali, il reciproco determinarsi di queste, quando si pongano i finiti come sostanzialmente distinti dall' infinito. Ora, se la distinzione sostanziale importasse originarìa e assoluta indipendenza, certo le osservazioni del Lotze proverebbero impossibile la validità d'una legge comune e la mutua influenza de'singoli finiti. Ma questo non è, perchè con tal concetto si porrebbero tanti assoluti e però tanti infiniti quanti enti. I finiti, anche senza essere parti dell'Infinito, anche senza aver comune con questo l'essenza, dipendono egualmente da Lui così rispetto all'origine come alla na-

Digitized by Google

tura loro. Una volta ch'essi sono e sono così e non altrimenti, perchè il volere divino volle che fossero e il divino pensiero li preformò a norma dell' eterna idea, essi già più non formano una moltitudine disgregata, nè più sono isolati gli uni rispetto agli altri in guisa da rendere impossibile il ricambio delle azioni. Imperocchè sia appunto parte essenziale della loro natura questa che alle mutazioni che sopraggiungono negli uni corrispondano determinate mutazioni negli altri.

Ma forse l' A. potrebbe qui domandarmi se questo poi sia un pensiero possibile, se noi per avventura non introduciamo di soppiatto quella identità di sostanza che volevamo escludere. Perocchè la disposizione originaria che assegna a ogni ente, il modo con cui dee rispondere alle mutazioni d'un altro, rimarrebbe inefficace ove quest' ultime non avessero modo di farsi strada fino a quell' ente che dovrebbe reagire. Cotale difficoltà fu che nella mente del Leibiniz diede origine all'ipotesi dell'armonia prestabilita; ma questa medesima ipotesi mostra che l' unica soluzione possibile non è l'identità di sostanza. E ove non vogliasi adottare il principio leibniziano, ch' è però ben più profondo di quel che comunemente si pensi e non è punto quella capricciosa fantasticheria che taluni lo credono, rimane forse chiusa ogni via a risolvere quella difficoltà? Certo l'occasionalismo ce ne apre un'altra ed è pur esso un' ipotesi assai più seria di quel che sembri a primo aspetto e guardata superficialmente; ma poi chi ci ripensi, altri modi sono escogitabili e più d' uno, massime se tengasi conto delle attinenze che corrono dall' eterno a ciò che dura nel tempo. Ma non è intento nostro di andare in fondo a queste disquisizioni e ci basta di potere arrestarci a questo pensiero che l'assoluto isolamento reciproco dei singoli finiti è un' ipotesi anch' esso (1) e

(1) Alla frase del Leibniz, le monadi non aver porte nè finestre, potrebbesi contrapporre a pari titolo quest'altra ché non hanno neanche un guscio impermeabile in cui sieno chiuse.

Digitized by Google

non già una conseguenza necessaria dei principî di ragione e che lo stato di ciascheduno può ben essere la risultante della sua natura individuale e dello stato totale del mondo. Perocchè due sono le specie di mutazioni possibili nell' universo, quelle che possono dirsi esteriori in quanto risguardano l'insieme, e le interiori che si compiono nel singolo ente. Quanto alle prime, gli è evidente che, generalmente parlando, ogni alterazione delle parti è alterazione anche del tutto e però delle altre parti. Restano le seconde; ma non possono queste pensarsi connesse colle prime così che la mutazione avvenuta nei rapporti dell'insieme e l'intima esistenza dei singoli sieno mutuamente condizionate? Non è anzi questo il concetto che ci è più spontaneamente suggerito dall' esperienza? La quale non ci mostra mai uno stato interno d'un ente che determini immediatamente lo stato interno d'un altro, ma bensì sempre o una mutazione di quelle che abbiamo chiamato esteriori, la quale occasiona una mutazione interiore o questa una di quelle. Donde apparirebbe il mediatore fra stato interno e stato interno essere l' ordinamento complessivo, l' insieme, in altre parole lo stato esterno.

Ma rimane tuttavia una difficoltà; come può un'alterazione interna modificare i rapporti dell' insieme e questi quella? Non pare che qui si contenga daccapo tutto intero il problema?

È bensì vero, come nota il Lotze medesimo in altro proposito, che noi « non possediamo una dottrina la quale ci mostri le leggi che regolano le condizioni intrinseche degli esseri in generale » e però è opera vana lo sforzarsi a divisare il modo per cui una mutazione intrinseca d' un ente semplice consegue da un cangiamento nell' ordine estrinseco pel quale esso entra a far parte d'un tutto composto, o *viceversa* quella si traduce e si riflette in questo. Ma non è mestieri di tanto; basta bene all'uopo nostro di poter stabilire che una tale attinenza è possibile, qualunque poi sia la maniera onde si effettua. Nè vuolsi dimenticare

Digitized by Google

un' altra osservazione suggerita dall' esperienza e che mi pare sparga qualche lume su questo oscurissimo argomento, voglio dire il fatto che quell' attinenza non corre egualmente fra tutti gli enti; ma mentre per gli uni e nell'ordine di certi fenomeni sembra graduarsi indefinitamente a tenore di rapporti spaziali, per altri invece e in una tutt'altra sfera di fatti è circoscritta a un numero assai ristretto.

Il che ci obbliga a introdurre un altro concetto, quello dell'unione o dell'*insieme*, che si mostra come condizione del reciproco influsso. Questa unione poi si attiene strettamente alle relazioni spaziali, talchè non sarebbe forse impossibile, chi riconosca l'obbiettività reale dello spazio, ricavare di qui una spiegazione plausibile del fatto in questione (1). Chi poi propendesse a derivare inversamente i rapporti spaziali da quelle attinenze attive fra gli enti, dovrebbe pur sempre sostituire allo spazio qualche altra maniera di congiungimento, che potesse essere qui immediato, là mediato e graduarsi secondo certa legge. Dove si vuol notare come quel concetto dell'identità sostanziale ammesso dal Lotze mal servirebbe a questo bisogno, come quello che riesce egualmente immediato per tutti quanti i finiti. Ora non è egli pensabile, anzi probabile, che in forza delle leggi originarie dell'esistenza, le quali noi ignoriamo onninamente, un ente per esistere in un dato modo possa aver mestieri d'una determinata costellazione di disposizioni in un gruppo d' altri enti, sicchè al mutare di queste non possa non mutar modo, e reciprocamente quelle

(1) Un tentativo di questo genere si vede nella teoria dello spazio intelligibile escogitata dallo Herbart, la quale gli serve a fondamentare l'insieme *(Zusammen)* che deve spiegare la pluralità qualitativa e la causalità, conciliandole colla semplicità e colla mutua indipendenza (posizione assoluta) degli enti (monadi). Di qui egli ricavò pure il principio *essere necessario che ogni stato interno tragga seco uno stato esterno corrispondente*. Ma la soluzione herbartiana rimase incompiuta, anzi illusoria, dacchè egli negò la *realità* delle attinenze spaziali, di cui erasi giovato a spiegare i dati dell' esperienza.

Digitized by Google

disposizioni richiedano certo stato peculiare in alcuno o in tutti gli elementi in cui si avverano? Ove ammettasi una cosìfatta solidarietà qualitativa tra gli elementi *riuniti* in un gruppo, la mutazione (esteriore) del tutto sarebbe per ciò solo mutazione (interiore) anche delle parti e inversamente.

Certo d'una tale unione, d'una tale solidarietà fra gli enti, è vano sperare che ci possiamo far mai un'immagine intuitiva; ma, come fu osservato in principio, da ciò non viene punto menomato il valore e la legittimità del concetto. Basta bene che questo non sia affetto da intrinseca contradizione e che alla sua volta sia domandato o dai fatti come un' integrazione necessaria o da altri concetti già riconosciuti valevoli e necessari. Ora la contradizione non può nascere nel concetto d'*unione* e di *commercio* se non per effetto di determinazioni, che noi prima abbiamo arbitrariamente introdotto in quello di sostanza o di ente singolo, pensandoli come assolutamente chiusi in sè stessi e l'uno all'altro stranieri. Anche l'unità dell'origine e della forza che li fa essere e l' unità de' fini, a cui sono ordinati, ci sforza a concepirli siccome avvinti da una mutua solidarietà. Il cui segreto all'ultimo si nasconde in quello dell' atto creativo e del volere supremo. Che se si voglia fare ancora un tentativo per chiarire quel concetto fin dove è fattibile, per chiarire cioè come in un gruppo di enti sostanziali debbansi necessariamente corrispondere le mutazioni esterne e le interne, noi potremo ricorrere all'idea d'una formola, nella quale non sieno possibili date alterazioni senza che queste ne rendano necessarie delle altre, d'una formola cioè che doventi assurda e quindi impossibile, quando non si mantenga una data corrispondenza fra' suoi termini. Che se altri insistesse tuttavia chiedendo che cosa finalmente obblighi i termini stessi ad acconciarsi alle esigenze d'una tal formola e come questa da entità ideale diventi reale, potremmo rispondere essere pensabile: 1° ch'essa si tragitti dall'idealità alla realità in

Digitized by Google

forza dell'atto medesimo creativo che pone il reale conformemente all'eterna ragione; 2° che la natura di ciascun singolo ente può racchiudere nella sua unità indivisibile una pluralità di momenti, il cui organismo riflette e specchia in sè quella formola secondo un particolare rispetto proprio di esso solo.

Concludendo, diciamo: dato pure che a spiegare il mutuo commercio dei finiti sieno egualmente acconce due ipotesi, quella della medesimezza di sostanza fra quelli e l'infinito e quella d'una distinzione sostanziale, non escludendo però la dipendenza dall'infinito nè la mutua determinabilità, la prima sarà da rigettarsi a ogni modo per le conseguenze che involge, repugnanti al senso intimo, alle induzioni dell'esperienza e sopratutto alla coscienza morale.



Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

Digitized by Google

PARTE SECONDA



17297

Digitized by Google